克斯 · 韦伯/著　于晓 陈维纲等译

1864-1920

新教伦理与资本主义精神

DIE
PROTESTANTISCHE
ETHIK
UNDDER
GEIST
DES
KAPITALISMUS

[修订版]

陕西师范大学出版社

中译本前言

马克斯·韦伯(Max Weber,1864—1920)是当代西方有影响的社会科学家之一,也是现代文化比较研究的先驱人物。他一生致力于考察"世界诸宗教的经济伦理观"(Die Wirtscha-ftsethik der Weltreligionen),亦即试图从比较的角度,去探讨世界诸主要民族的精神文化气质(Ethos)与该民族的社会经济发展之间的内在关系。这一雄心勃勃的考察研究构成了韦伯著名的文化比较系列专著——《宗教社会学论集》(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)。这里译出的《新教伦理与资本主义精神》(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)就是这部系列专著的第一部分。韦伯在这里力图论证:西方民族在经过宗教改革以后所形成的新教,对于西方近代资本主义的发展起了重大的作用。韦伯以后陆续写出的这部系列专著的其他部分有:《中国宗教——儒家与道家》、《印度宗教——印度教与佛教》、《古代犹太教》,以及仅存残篇的《伊斯兰教》,他在这些专著中试图阐明:没有经过宗教改革的这些古老民族的宗教伦理精神对于这些民族的资本主义发展起了严重的阻碍作用。

《新教伦理与资本主义精神》最初分两次发表于1904年和1905年;韦伯去世前对之作了重要修订后于1920年汇成一集,正式作为《宗教社会学论集》的第一部出版。该书正文前的"导论"是韦伯为他整个系列研究所写的;这个"导论"的重要性不仅在于韦伯简明扼要地说明了他的研究目的和基本着眼点,而且更在于:韦伯以谦虚的态度着重提醒读者不要过分夸大他这个比较研究的价值,他反复强调,他所有这些比较研究都只是从一个特定的角度去

观察的结果，这种角度绝不是唯一的，更不是排他性的，所以这些研究的结果也就不是绝对的，而是有限制的。

有必要说明的是，韦伯这本书的“注释”部分篇幅不下于“正文”部分，有些“注”一条即长达六七千字，几乎可以看成是一篇独立的论文；所以该书英译者——美国社会学结构功能学派的主要代表帕森斯(T. Parsons)曾特别强调，韦伯这些原注具有和正文同等重要的价值，是绝不可以省略的。目前这个中译本除包括韦伯的全部原注外，同时还译出了帕森斯的全部英译注，以供读者参考。

本书是在甘阳同志建议下于1985年6月开始组译的。承担各章及其注释的译者有：于晓(导论)，程朝翔(第一章)，徐培、刘铎(第二章)，王美秀(第三章)，唐小兵(第四章第一节)，陈宣良(第四章第二节)，童欣(第四章第三节)，邓真、陶宁(第四章第四节)，陈维纲(第五章)。全书由于晓统校成稿，甘阳校改了全书的正文部分，最后由苏国勋审订了全稿。

近来马克斯·韦伯已经引起了国内学术界的广泛兴趣，但国内研究韦伯的开展和深入，无疑必须以韦伯著作中译文的陆续出版为前提。我们勉力译出这个全译本，本身也是一个学习的过程。目前的译本虽经反复校订、通读加工，但由于我们对西方文化的渊源背景和韦伯思想都还缺乏深刻的理解和充分的研究，尤其该书的注释部分到处是大段大段的拉丁文及不少希伯来文、希腊文、意大利文等，因此中译本尚有错误和不当之处，恳切希望各界专家、学者及广大读者批评指正，以便该书再版时再作校订。

于　晓

1985年11月于北京大学

导论

一个在近代的欧洲文明中成长起来的人，在研究任何有关世界历史的问题时，都不免会反躬自问：在西方文明中而且仅仅在西方文明中才显现出来的那些文化现象——这些现象（正如我们常爱认为的那样）存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中——究竟应归结为哪些事件的合成作用呢？

唯有在西方，科学才处于这样一个发展阶段：人们今日一致公认它是合法有效的。经验的知识、对宇宙及生命问题的沉思，以及高深莫测的那类哲学与神学的洞见，都不在科学的范围之内（虽然一种成系统的神学之充分发展说到底仍须归到受希腊文化影响的基督教之名下，因为在伊斯兰教和几个印度教派中仅有不成系统的神学）。简单地说，具有高度精确性的知识与观测在其他地方也都存在，尤其是在印度、中国、巴比伦和埃及；但是，在埃及以及其他地方，天文学缺乏古希腊人最早获得的那种数学基础（这当然使得这些地方天文学的发达更为令人赞叹）；印度的几何学则根本没有推理的（rational）* 证明，而这恰是希腊才智的另一产物，也是力学和物理学之母；印度的自然科学尽管在观察方面非常发达，却缺

* “rational”是韦伯最基本术语之一。我们一般译为“理性的”、“合乎理性的”，而尽量避免用较易引起误解的“合理的”。韦伯此词的基本意思就是从“理性主义”（rationalism）的意思引发，所以与此相关的几个词：“rationalization”我们译成“理性化”（不取目前常用的“合理化”），而“rationality”则译成“理智性”（不取“合理性”这一译法，韦伯所谓“理性”实际上颇相当于德国古典哲学中所谓“理智”，即“知性”）。此外，与“rational”相对的“irrational”我们译为“非理性的”（不取“不合理的”这一译法）。——中译注

乏实验的方法，而这种实验方法，若撇开其远古的起始不谈，那就像近代的实验室一样，基本上是文艺复兴时期的产物；因此医学（尤其是在印度）尽管在经验的技术方面高度发达，却没有生物学特别是生化学的基础。一种理性的（rational）化学，除了在西方以外，在其他任何文化地域都一直付诸阙如。

在中国，有高度发达的史学，却不曾有过修昔底德*的方法；在印度，固然有马基雅维里**的前驱，但所有的印度政治思想都缺乏一种可与亚里士多德的方法相比拟的系统的方法，并且不具有各种理性的概念——不管是在印度（弥曼差派***）的所有预言中，还是在以近东最为突出的大规模法典编纂中，或是在印度和其他国家的法律书中，都不具有系统严密的思想形式，而这种系统严密的形式对于罗马法以及受其影响的西方法律这样一种理性的法学来说，却恰是必不可少的。像教会法规这样一种系统结构只有在西方才听说过。

艺术方面也同样如此。其他民族的音乐听觉或许要比我们更为敏锐，至少也不会比我们更弱。各种复调音乐在世界各地都一直存在；多种乐器的合奏与多声部的合唱在其他地方也都一直就有，我们所有的那些理性的音程，早就为人所知并且还被计算过；但是，理性的和谐的音乐（不管是多声部音乐还是和声），是以三个三度叠置的三和弦为基础的全音程构成的；我们的半音和等音（不是在空间意义上的，而是在自文艺复兴以来的和声的意义上的）、我们以弦乐四重奏为核心的管弦乐队以及管乐合奏组织、我们的低音伴奏、我们的记谱系统（它使谱写及演奏现代音乐作品成为可能，并由此使这些作品得以留存）、我们的奏鸣曲、交响曲、歌剧，以

---

* 修昔底德（Thucydides，471？－？400B. C），古希腊史学家，有“史学之父”之称。——中译注

** 马基雅维里（Machiavelli，1469－1527）意大利佛罗伦萨政治家、著作家。——中译注

*** 弥曼差派（School of Mimamsa），古代印度哲学一派。“弥曼差”（Mimamsa）的意思是考察、探究。该派维护《吠陀》经典的权威地位以及传统的祭祀仪式。又被称为“前弥曼差派”，以与“后弥曼差派”（即“吠檀多派”）相对。——中译注

及最后，作为所有这些之表现手段的我们的基本乐器如风琴、钢琴、小提琴等等，所有这一切，都只有在西方才听说过，尽管标题音乐、音诗、全音和半音的变化，在不同的音乐传统中早已作为表现的手段而存在着。

在建筑方面，尖顶拱门在其他地方也都一直被用做一种装饰手段，在古代、在亚洲，都是如此；尖顶拱门和对角拱形的拱顶相结合，这在东方大概也不会不知道。但是，合乎理性的使用哥特式拱顶作为分散压力和覆盖所有结构空间的手段，并且突出地把它作为建构雄伟建筑物的原则扩展到诸如我们中世纪所创造的那些雕塑和绘画中去的一种风格的基础，这却是其他地方都没有的。我们的建筑学的技术基础确实来自东方。但是东方却没有解决圆顶问题，而且也缺乏那种对于一切艺术都具有经典意义的理性化（rationalization）类型（在绘画中就是合理地利用线条和空间透视）——这是文艺复兴为我们创造的。印刷术是中国早就有的；但是，只是为了付印而且只有通过付印才成其为作品的那种印刷品（尤其是报纸和期刊），却只是在西方才得以问世。一切可能类型的高等教育机构在中国和伊斯兰世界一直都有，其中的某些机构甚至在表面上与我们的大学（或至少学院）颇为相似；但是，一种理性的、系统的、专门化的科学职业，以及训练有素的专业人员，却只有在西方才存在，而且只有在西方才达到了它今日在我们的文化中所占据的主导地位。这首先适用于训练有素的行政人员——他们成了现代国家和西方经济生活的支柱。行政人员形成了一种类型，这种类型从前只是被人偶然地设想过，但却远远不会想到这类人现在对于社会秩序所具有的重要性。当然，行政人员，即使是专业化的行政人员，乃是绝大多数不同的社会中久已有之的一个组成成分；但是，任何国家、任何时代都不曾像近代西方这样深切地体会到，国家生活的整个生存，它的政治、技术和经济的状况绝对地、完全地依赖于一个经过特殊训练的组织系统。社会日常生活那些最重要的功能已经逐渐掌握在那些在技术上、商业上，以及更

重要的在法律上受过训练的政府行政人员手中。

封建阶级的政治集团和社会集团的组织系统从来都是相同的。但是，西方意义上的朕即国家(rex et regnum)式的封建等级国家[1]甚至也只是在我们的文化中才有。由定期选举的议员组成的议会，以及由民众领袖和政党领袖充任向议会负责的部长而组成的政府，更是我们特有的，尽管从操纵权势、控制政治权力这种意义上讲，类似于政党这样的组织当然在世界各地都一直就有。事实上，国家本身，如果指的是一个拥有理性的成文宪法和理性制订的法律，并具有一个受理性的规章法律所约束、由训练有素的行政人员所管理的政府这样一种政治联合体而言，那么具备所有这些基本性质的国家就只是在西方才有，尽管用所有其他的方式也可以组成国家。

这也同样适用于我们现代生活中最能决定命运的力量——资本主义。获利的欲望以及对营利、金钱(并且是最大可能数额的金钱)的追求，这本身与资本主义并不相干。这样的欲望存在于并且一直存在于所有的人身上，侍者、车夫、艺术家、妓女、贪官、士兵、贵族、十字军战士、赌徒、乞丐均不例外。可以说，尘世中一切国家、一切时代的所有的人，不管其实现这种欲望的客观可能性如何，全都具有这种欲望。在学习文化史的入门课中就应当告诉人们，对资本主义的这种素朴看法必须扔得一干二净。对财富的贪欲，根本就不等同于资本主义，更不是资本主义的精神。倒不如说，资本主义更多地是对这种非理性(irrational)欲望的一种抑制或至少是一种理性的缓解。不过，资本主义确实等同于靠持续的、理性的、资本主义方式的企业活动来追求利润并且是不断再生的利润。因为资本主义必须如此：在一个完全资本主义式的社会秩序中，任何一个个别的资本主义企业若不利用各种机会去获取利润，那就注定要完蛋。

让我们给我们的术语下一个比通常的泛泛而言多少更加精当些的界说吧。我们可以给资本主义的经济行为下这样一个定义：

资本主义的经济行为是依赖于利用交换机会来谋取利润的行为，亦即是依赖于(在形式上)和平的获利机会的行为。至于(在形式上和实际上)靠暴力来获利，则有它自己的特殊规律，尽管几乎所有的人都不免会把它与上述那种归根结底是通过交换来谋求利润的行为相提并论，但这其实是很不适宜的。[2] 只要资本主义的获利活动是按照理性来追求的，相应的行为就总要根据资本核算来调节。这就意味着，这种行为要适合于以这样一种方式来有条不紊地利用商品或人员劳务作为获利手段：在一个商业周期结束时，企业在货币资产上的收付差额（或者在一连续营业的企业中，资产的定期估算货币价值）要超过资本，亦即要超过用于在交换中获利的物质生产资料的估算价值。不管它是原封不动地交付给旅行商人的一定量的商品(其过程也可能是通过贸易原封不动地获得其他商品)，还是其资产是由厂房、机械、现金、原料以及可用于抵偿的制成品和半成品组成的制造业企业，这都没有什么区别。在任何时候都具有重要意义的事实是，要以货币形式进行资本核算，无论是用现代的簿记方式，还是用其他不管多么原始和粗糙的方式。总之，做任何事情都必须考虑收支问题：在一项事业开始时，要有起始收支；在作出任何决定之前，要有一番计算，以弄清是否有利可图；在该企业结束时，要有最后的收支估价，以确定获得了多少利润。例如，一项康曼达(Commenda)[3] 交易的起始收支将决定投入该交易的资产的商定货币价值(就资产尚未以货币形式存在而言)，而最后的收支将形成一项估价，在最后进行利润和亏损分配的时候要以这项估价为基础。只要这种交易是理性的，交易的合伙人每采取一步行动都要进行核算。真正精确的核算或估价或许并不存在，整个交易过程以纯粹想当然的方式进行，或只是沿袭原有的、便当的方式进行——这一切即使在今天，也仍然发生在所有形式的以资本主义方式经营的企业中。但是，所有这一切所影响的只不过是资本主义获利方式的理智性 (rationality)的程度而已。

我们之所以要界定这一术语，就是要说明经济行为在实际上

要适合于把货币收入与货币支出作比较，至于比较的方式多么原始都没有关系。这样，就这种意义而言，资本主义以及资本主义企业（即使是具有相当理性化的资本主义核算的），在经济文献允许我们作判断的所有文明国家中都是早已存在的。在中国、印度、巴比伦、埃及，在古代地中海地区，在中世纪以及在近代，都一直存在着。这些都并非只是孤立的冒险事业，而是完全依赖于资本主义事业的不断更新，而且甚至是连续运转的经济企业。然而，在相当长的一段时间内，别的姑且不谈，贸易就没有像我们今天这样以持续的方式进行，而基本上是一系列单独的事业。大商人的行动只是逐渐地取得了某种内在的凝聚（如通过部门组织等）。总之，资本主义性质的企业和资本主义性质的企业家（不只是偶尔从商的企业家，而是固定从事实业的企业家），乃是古已有之，并且遍布世界各地的。

然而，西方却发展了资本主义，不仅数量上颇为可观，而且（随着数量上的增长）还发展出了在其他各地从未出现过的类型、形式和方向。在世界上所有的地方，一直就有着各种商人，如批发商和零售商、地域性商人和国际性贸易商人；各种各样的贷款一直在发放，具备各种职能的银行一直存在着（至少与我们16世纪的银行相比，可以说各种职能均已具备）；航海借贷[4]、康曼达、交易以及类似（有限、无限）两合公司（Kommanditgese-llschaft）[5]的联合体一直广泛存在，甚至成为持续性商业活动；无论什么时候，只要公众团体的金钱财源一直存在，就一直会有贷款人出现，如在巴比伦、希腊、印度、中国、罗马等地。从来都是这些贷款人一直在为战争和海上劫掠提供资金，为各种合同和开创活动提供资金；从来都是他们一直作为殖民企业家，作为使用奴隶，或使用直接或间接的强迫劳动的种植园主在制订对外政策时发挥着作用，占有着承租给他人的领地、行政机构，而且更重要的是占有着税利；从来都是他们一直在为政党领袖参加竞选提供资金，为雇佣军参加内战提供资金；最后，从来都是他们一直在参与各种攫取金钱的投机活动，从

不放过任何投机机会。这种企业家，这些具有资本主义性质的冒险家在各地都一直存在着。除去买卖、信贷、银行交易之外，他们的活动在过去主要是具有一种非理性的和投机的性质，或趋向于凭借武力以获利，尤其是获取劫掠品，无论这些劫掠品是直接通过战争，还是以剥削附属国长期劫掠其财政收入的形式而取得的。

企业发家者、大规模投机商、特许权猎取者这些人的资本主义，以及更为近代的甚至和平时期的金融资本主义（当然首先是特别热衷于发战争财的那种资本主义），即便是在现代西方各国，也还带有这种非理性的痕迹；大规模国际贸易的某些方面（仅仅是某些方面）直到今天也仍然像以往一样，总是与这种非理性成分密切相关。

但是，除此以外，西方在近代还发展了一种极其不同的资本主义形式，这种资本主义在其他地方还从未出现过，这就是：（在形式上的）自由劳动之理性的资本主义组织方式。这种组织方式在其他地方仅只略有迹象而已。不自由的劳动组织方式甚至也曾达到过相当程度的理智性，但只是在种植园内以及在非常有限的程度上存在于古代奴隶工场中。在封建贵族的采邑内，在采邑工场和使用农奴劳动的庄园家庭工业中，这种理智性差不多没怎么发展过。可以确证的是，使用自由劳动的真正家庭工业在西方以外的其他地方只是极为个别地存在过。只有在很少的情况下，一般是在国家垄断企业（但也完全不同于现代工业组织）中，频繁地使用日间劳动者才导致过生产组织的产生，但也从未产生过我们在中世纪就已有过的那种理性的手工业学徒组织。

理性的工业组织只与固定的市场相协调，而不是和政治的或非理性的投资营利活动相适应；这种理性的工业组织并非西方资本主义的唯一特点。资本主义企业的现代理性组织在其发展过程中如若没有其他两个重要因素就是不可能的，这两个因素就是：把事务与家庭分离开来，以及与之密切相关的合乎理性的簿记方式。前一个因素绝对支配着现代经济生活。劳动地点和居住地点在空

间上的分离,在其他地方也存在着,如东方的巴扎(集市)和其他文化的奴隶工场。具有资本主义性质的联合体的发展及其账簿的使用在远东、近东和古代都有发现,但是,与现代商业企业的独立性相比,它们只不过是小小的开端而已。其原因就在于,这种独立性的不可或缺的前提,即我们的理性的商业簿记方式以及我们的公有财产与私有财产在法律上的分离,在那里是全然不曾有过的,或者说,仅仅才开始发展。[6]在其他各地曾有的趋向只是想使营利企业成为皇室或(具有家政性质的)采邑家业的一部分,而这种趋向,如同罗德布特(Rodbertus)所察觉到的,尽管与西方的情况有表面上的相似,但在根本上却有不同的,甚至是相反的发展过程。

然而,所有这些西方资本主义的特点之所以获得了重要意义,归根结底,是因为它们与资本主义的劳动组织方式联系着。即使通常所谓的商业化、可转让证券的发展、投机的理性化、交换等等一类东西也是与之联系着的。因为,没有这种理性的资本主义劳动组织方式,所有这一切,即便有可能,也绝对不会具有同等的意义,尤其不会有与之相联系而产生的现代西方社会结构及其全部特殊问题。精确的核算与筹划(这是其他一切事情的基础)只是在自由劳动的基础上才是可能的。[7]

正如(或者不如说因为)在现代西方之外,世人从不知道理性的劳动组织方式,所以他们也根本不知道理性的社会主义。当然,城市经济、市民食物供给政策,君主的重商主义和福利政策、定额配给、经济生活管理、保护主义,以及自由放任理论都是一直就有的(如在中国)。世人也还知道各种各样社会主义的和共产主义的试验:家庭的、宗教的抑或军事的共产主义、国家社会主义(在埃及)、垄断卡特尔,以及消费者组织。然而,尽管各个地方都一直有着市民的市场特权、公司、行会,以及各种各样的城乡法律差异,但是,公民这一概念在西方之外却从未存在过,资产阶级这一概念在现代西方之外也从未存在过。同样,无产阶级作为阶级也不可能存在过,因为不曾有过在固定纪律约束下的理性劳动组织方式。

债权人阶级和负债人阶级之间，地主和无地者、农奴或佃农之间，贸易团伙和消费者或土地贵族之间的阶级斗争，在各个地方，以各种不同的组合方式一直存在着；但是，西方远在中世纪就已有过的雇佣者与其工人之间的斗争在其他地方到现在也只是个开端而已。大工业企业家与自由一工资劳动者之间的现代冲突在那些地方则全然不曾有过，因此也就根本不可能存在诸如社会主义这样一类问题。

因而，在一部世界文化史中，即便是从纯经济的角度看，我们的中心问题，归根到底，也不是资本主义活动发展本身（这种发展在不同的文化中只在形式上有所不同：要么是冒险家类型，要么是贸易、战争和政治的资本主义，要么是作为获利手段的经营）；中心的问题毋宁是：以其自由劳动的理性组织方式为特征的这种有节制的资产阶级的资本主义的起源问题。或从文化史来说就是：西方资产阶级的起源及其特点的问题；这个问题与资本主义劳动组织方式的起源问题肯定有着密切的关系，但又不完全是一回事。因为，资产阶级作为一个阶级在资本主义的独特的近代形态发展以前就已经存在了，虽然它确实只不过是在西半球存在着。

初看上去，资本主义的独特的近代西方形态一直受到各种技术可能性的发展的强烈影响。其理智性在今天从根本上依赖于最为重要的技术因素的可靠性。然而，这在根本上意味着它依赖于现代科学，特别是以数学和精确的理性实验为基础的自然科学的特点。另一方面，这些科学的和以这些科学为基础的技术的发展又在其实际经济应用中从资本主义利益那里获得重要的刺激。西方科学的起源确实不能归结于这些利益。计算，甚至十进位制的计算，以及代数在印度一直被使用着（十进位制就是在那里发明的）。但是，只有西方资本主义在其发展中利用了它，而在印度它却没有导致现代算术和簿记法。数学和机械学的起源也不是取决于资本主义利益的。但是，对人民大众生活条件至关重要的科学知识的技术应用，确实曾经受到经济考虑的鼓励，这些考虑在西方

曾对科学知识的技术应用甚为有利。但是,这一鼓励是从西方的社会结构的特性中衍生出来的。那么,我们也就必须发问,既然这种社会结构中的所有方面并非都具有同等的重要性,这一鼓励又来自于哪些方面呢?

在这些方面中具有毋庸置疑的重要性的是法律和行政机关的理性结构。因为,近代的理性资本主义不仅需要生产的技术手段,而且需要一个可靠的法律制度和按照形式的规章办事的行政机关。没有它,可以有冒险性的和投机性的资本主义以及各种受政治制约的资本主义,但是,绝不可能有个人创办的、具有固定资本和确定核算的理性企业。这样一种法律制度和这样的行政机关只有在西方才处于一种相对来说合法的和形式上完善的状态,从而一直有利于经济活动。因此,我们必须发问,这种法律从何而来?如在其他情况下一样,资本主义利益毫无疑问也曾反过来有助于为一个在理性的法律方面受过专门训练的司法阶级在法律和行政机关中取得统治地位铺平道路,但是,资本主义利益绝非独自地促成了这一点,甚至在其中也没起主要作用。因为这些利益本身并没有创造出那种法律。各种全然不同的力量在这一发展过程中都曾发挥过作用。那么,为什么资本主义利益没有在印度、在中国也做出同样的事情呢?为什么科学的、艺术的、政治的或经济的发展没有在印度、在中国也走上西方现今所特有的这条理性化道路呢?在以上所有情况中所涉及的实际上是一个关于西方文化特有的理性主义的问题。现在,诸多截然不同的东西皆可借助这一术语来加以理解,下面的讨论将会反复地表明这一点。譬如,神秘的观照(contemplation)从其他生活范围来看是一种特别非理性的心态,然而在我们这里却有理性化的神秘观照,正如有理性化的经济生活、理性化的技术、理性化的科学研究、理性化的军事训练、理性化的法律和行政机关一样。此外,所有这些领域均可按照完全不同的终极价值和目的来加以理性化,因而,从某一观点来看是理性的东西,换一种观点来看完全有可能是非理性的。因而,各式各样的理

性化早已存在于生活的各个部门和文化的各个领域了；要想从文化历史的观点来说明其差异的特征，就必须明了哪些部门被理性化了，以及是朝着哪个方向理性化的。因此，我们的当务之急就是要找寻并从发生学上说明西方理性主义的独特性，并在这个基础上找寻并说明近代西方形态的独特性。在试图作出这种说明时必须首先考虑经济状况，因为我们承认经济因素具有根本的重要性。但是与此同时，与此相反的关联作用也不可不加考虑。因为，虽然经济理性主义的发展部分地依赖理性的技术和理性的法律，但与此同时，采取某些类型的实际的理性行为却要取决于人的能力和气质。如果这些理性行为的类型受到精神障碍的妨害，那么，理性的经济行为的发展势必会遭到严重的、内在的阻滞。各种神秘的和宗教的力量，以及以它们为基础的关于责任的伦理观念，在以往一直都对行为发生着至关重要的和决定性的影响。在收入本书的研究论文中我们将讨论这些神秘的和宗教的力量。[8]

某些宗教观念对于一种经济精神的发展所产生的影响，或者说一种经济制度的社会精神气质(ethos)，一般来说是一个最难把握的问题。本书开头的两篇旧文*即力求从一个重要之点出发探求这个问题的一个侧面。在那里，我们所处理的是近代经济生活的精神与惩忿禁欲的新教之理性伦理观念之间的关系问题。因此我们在这里所论述的还仅仅只是因果链条上的一个环节。后面几篇关于世界诸宗教的经济伦理观(Economic Ethics)的研究论文则试图对几种最重要的宗教与经济生活的关系，以及与它们各自所处环境的社会阶层之间的关系，进行一番略览，以在必要的范围内对这两种因果关系进行彻底的探究，从而找出与西方的发展进行比较的要点。因为只有这样，在试图对西方诸宗教的经济伦理观念中那些将西方宗教与其他宗教区别开来的因素进行因果评价

* 这里的“本书”是指《宗教社会学》全书，而“开头的两篇旧文”则是指《新教伦理与资本主义精神》一书(该书由两部分组成)；下文的“后面几篇”则是指韦伯以后的《中国宗教》、《印度宗教》等研究文章。——中译注

时，才有希望达到尚算过得去的相符程度。因此，这些研究论文尽管简明扼要，却不想自诩对各种文化作了面面俱到的分析。相反，在每一种文化中，我们的研究论文都着意强调该文化区别于西方文明的那些因素。因而，这些论文被限定于只关心那些从这一观点来看对理解西方文化似乎颇具重要性的问题。从我们的目标上来考虑，任何其他步骤似乎都不可能。但是为了避免误解，我们在这里必须特别强调我们的目的的限制。

另一方面，我们至少必须告诫那些迄今未得门径的读者不要夸大我们这些考察的重要性。汉学家、印度学家、闪米特学家或者埃及学家当然会发现他们完全了解这些事实。我们只希望他们在核心论点上找不出根本性错误。我不是这方面的行家里手，只能竭尽所能靠近这一理想，但到底有多大可能，笔者就不得而知了。显而易见，假使一个人被迫只能依赖翻译文献，并且必须利用和估价各种碑铭、文献或著作，那么他就不得不使自己依赖一部常常引起纷争的专著，却又无法对这部专著的优劣作出准确无误的评判。这样一位著者必须对他的著作采取谦逊的态度，况且目前能够到手的第一手资料（即碑铭和文献）的译文与现存的、重要的资料相比还少得可怜，用于研究中国的资料更是奇缺，在这种情况下，当然就更应该谦逊地估量自己著作的价值了。上述这些原因使得我们的研究无疑具有一种暂时的性质，那些论述亚洲的部分尤其如此。[9]只有专家才有资格作出最后的评判。但是，迄今为止，还没有人抱着这一特定的目的，从这一特殊的观点从事过专门的研究，正因为如此，我们才写出了现在这些专论。这些研究，即使没有上面这些原因，也是注定要被更替的，因为一切科学研究都是要被更替的。但是在比较研究中，越俎代庖，侵入其他专门领域是不可避免的，不管这样做会招致多么大的非议。不过我们必须对此承担后果，这就是，我们到底取得了几分成功，只好听凭他人去大加怀疑了。

文人学士的风尚与热忱力图使我们相信，专家在今天可被认

为是无用的了，或者可以降为预言家的附庸。几乎所有科学所取得的成就，而且往往是一些颇有价值的观点，都有业余爱好者的一份功劳。但是，把浅薄的涉猎当成一种第一位的原则却会将科学引向绝路。渴望猎奇的人应该去电影院，虽然在目前的研究领域内，这一类文学形式的东西在各种著述中也触目皆是。[10]这样一种态度距离这些十分严肃的研究的意图何啻千里。我还想再说一句，想听布道的人应该去参加宗教集会。关于这里所比较的各种文化的相对价值这个问题，我们将一字不谈。人类命运的道路，确实会使一个概览其某一片断的人不能不惊讶无比，但他最好将他那些个人的微不足道的意见隐藏不露，就像一个人在目睹汪洋大海或崇山峻岭时所做的那样，除非他认为自己有责任有天才将自己的意见用艺术的或预言的形式表现出来。但在大多数情况下，连篇累牍地谈论直觉体知只不过掩饰了自己对对象毫无洞见，同时也就掩饰了自己对人本身也毫无洞见而已。

人种学的资料在这里一直未被充分利用，这种资料所具有的价值，在任何真正彻底的考察中，特别是对亚洲宗教的考察中自然都是需要的。对此有必要作一些辩护。造成这一局限的原因，并不仅仅在于人的工作能力有限。我们在这里所讨论的，是作为各自国家的文化承担者的各阶层的宗教伦理观念，我们所关心的是它们的行为一直发生的影响，因而这一缺陷似乎还是可以容许的。诚然，只有当人种学和民俗学所提供的事实与这种行为进行了比较的时候，它所产生的影响的全部细节才能彻底知悉。因此，我们必须明确地承认并强调，这是人种学家完全有理由提出异议的一个空白。我希望在对宗教社会学的一个系统研究中[11]来对弥补这一空白作些贡献。但是，这样一种工作将会超出了这里这种具有严格限定的目的的考察的范围。因此我们现在必须满足于只是尽可能完善地阐明与我们西方宗教进行比较的要点。

最后，这个问题所牵涉的人类学方面还值得一提。我们不止一次地发现，在西方，并且仅仅在西方，某种类型的理性化甚至在

显然互不依赖的生活范围中也获得了发展。因而揣测其根本原因在于遗传差异，本是自然而然的事情。笔者承认自己倾向于认为，生物遗传具有很大的重要性。但是，尽管人类学研究已经取得了有目共睹的成就，而我至今还看不到有什么办法可以精确地或大致地测定出它对我们在此所考察的发展究竟产生了多大的影响，以及是以什么方式产生了影响的。对于各种影响和因果关系可以依照它们对环境条件的反作用作出满意的解释，而分析这些影响和因果关系正是社会学考察和历史学考察的任务之一。只有到达这一点，只有当种族神经病学和心理学发展到超越了其目前的、在许多方面都是前景可观的开端的时候，我们才有指望对这一问题作出令人满意的解释。[12]但在我看来，这种状况目前并不存在，因此侈谈遗传问题就等于过早地放弃了目前有可能达到的认识，而把问题转移到了那些（目前）我们尚一无所知的因素上面了。

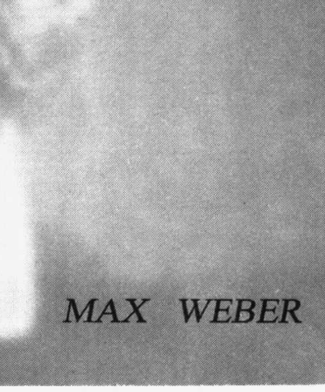
目录

上　篇



问题

DIE
PROTESTANTISCHE
ETHIK
UNDDER
GEIST
DES
KAPITALISMUS



MAX WEBER

第一章

宗教派别和社会分层[1]

在任何一个宗教成分混杂的国家，只要稍稍看一下其职业情况的统计数字，几乎没有什么例外地可以发现这样一种状况[2]：工商界领导人、资本占有者、近代企业中的高级技术工人、尤其受过高等技术培训和商业培训的管理人员，绝大多数都是新教徒[3]。这一状况在天主教的出版物和文献中[4]，在德国的天主教大会上，都频频引起讨论。这不仅适用于宗教差别与民族差别相一致，从而与文化发展的差别也相一致的情况（例如东部德意志人和波兰人之间），而且在任何地方，只要资本主义在其迅猛发展的时期可以根据自己的需要，放手地改变人口中的社会分布并规定它的职业结构，那么，那里的宗教派别的统计数字也几乎总是如此。资本主义愈加放手，这一状况亦愈加明显。当然，在资本占有者中[5]、在经营管理者中，以及在现代大型工商企业的高级工人中，新教徒人数较多这一事实[6]，也可以部分地归于历史因素[7]。这些历史因素可以追溯到遥远的过去，而在那里，宗教派别并非是经济状况的原因，它在某种程度上倒似乎是经济状况的后果。参与上述的经济职能，一般都要先拥有一定的资本，通常还需要花许多钱接受教育，而这两者又常常是同时需要的。这在今天多半要靠拥有遗产，至少也要靠有一定程度的物质保障。在16世纪，古老帝国中一些经济最发达，自然资源最丰富，自然环境最优越的地区（特别是大部分富庶城镇），都转向了新教。这一转变的结果，直至今天，还使新教徒在求经济生存的斗争中处于有利地位。这样就出现了一个

历史性的问题：为什么经济最发达的地区同时也都特别地赞成教会中的革命？这个问题的答案远非通常所想象的那样简单。

从经济方面的传统主义中解放出来，看来无疑会大大地增强这样一种趋向：即像怀疑一切传统权威的尊严一样，来怀疑宗教传统的尊严。但必须切记却又常被忽略的是：宗教改革并不意味着解除教会对日常生活的控制，相反却只是用一种新型的控制取代先前的控制。这意味着要废止一种非常松弛、在当时已几乎不见实施、近乎流于形式的控制，而倡导一种对于私人生活和公共生活各个领域的一切行为都加以管理的控制方式，这种控制方式是极其难以忍受的，但却又得严格地加以执行。天主教会的教规，"惩罚异教，宽恕罪人"，正如它在过去比今日实施得更为有力，现在已得到了具有彻底的现代经济特征的诸民族的宽容，而在15世纪初，则曾被地球上最富裕、经济最发达的诸民族所接受。与此相反，加尔文教的教规，正如它在16世纪的日内瓦和苏格兰、16和17世纪之交的荷兰大部地区、17世纪的新英格兰以及一段时间内在英格兰本土所实施的那样，在我们看来是一种绝对无法忍受的对于个人的宗教控制形式。这也正是当时日内瓦、荷兰、英格兰的大部分旧商业贵族的看法。宗教改革者在这些经济高度发达地区所抱怨的不是教会对生活监督过多，而是过少。那些当时经济最发达的国家和那些国家中正在蒸蒸日上的资产者中产阶级，不仅没有阻挡这种史无前例的清教专制，反而为保卫这种专制发展出了一种英雄主义精神。这，又该怎样解释呢？确实，资产阶级本身在此之前极少（在此之后从未）有过英雄主义的表现。正如卡莱尔（Carlyle）不无道理地说过的，这是"我们唯一的英雄主义行为"。

但进一步说，更重要的一点是：新教徒在近代经济生活中拥有较多的所有权和管理地位，这在今天或许可以（至少部分地）理解为只是由于他们继承了较多的物质财富。然而，有很多现象却不能这样解释。只需列举以下几个事实：在巴登，在巴伐利亚，在匈牙利，可以发现天主教徒父母同新教徒父母为子女提供的高等教

育种类大不相同。在高等学校中，在校生和毕业生中天主教徒的比例一般都低于他们在总人口中的比例[8]；这一事实的确大半可以用他们继承的财产差异来解释。但在天主教徒毕业生中，毕业于特别训练技术人才和工商业人才学校的人数比例，以及毕业于一般培养中产阶级从业人员学校的人数比例，比新教徒的还要更低[9]。天主教徒乐于选择的是文科学校所提供的人文教育——上面那种解释不能适用于这一情况，与此相反，这一情况却正是天主教徒很少有人从事资本主义企业活动的一个原因。

有一个事实可以部分地解释天主教徒在近代工业的熟练工人中为何只占少数——这是一个更为令人注目的事实。众所周知，工厂在很大程度上要从青年手工业者中吸收熟练工人；但这种情况多发生在新教徒而不是天主教徒身上。换言之，在手工业者中，天主教徒更趋于一直待在他们的行业中，即更多地成为本行业的师傅；而新教徒却更多地被吸引到工厂里以填充熟练技工和管理人员的位置[10]。对于这些情况无疑只能这样解释：由环境所得的心理和精神特征（在这里是家族共同体和父母家庭的宗教气氛所首肯的那种教育类型）决定了对职业的选择，从而也决定了一生的职业生涯。

天主教徒较少参与德国的近代经济生活这一事实更为令人惊诧，因为它与任何时候[11]（包括现在）都可以观察到的一种趋势恰好相反。屈从于一个统治者集团的少数民族或少数派宗教，由于他们自愿或不自愿地被排除在政治影响之外，一般都会以一种异乎寻常的力量介入经济行为。他们最富有才干的成员都在这一领域来寻求使自己的才干得到承认的愿望得到满足，因为他们没有机会为政府工作。俄国境内的波兰人和东普鲁士人无疑正是这样，他们的经济势力在那里的发展比在他们占统治地位的加里西亚要快得多。从前，法国路易十四统治下的胡格诺教徒，英国的不信国教者和贵格会教徒，最后还有不可不提到的两千年来一直如此的犹太人，也都是这样的。然而，德国的天主教徒却并未明显地

带有这种社会地位所造成的那种后果。从前，不管是在荷兰还是在英格兰，不管是在他们受到迫害时还是仅仅被宽容时，他们从未像新教徒那样在经济上取得令人注目的进展。另一方面，确实无疑的是新教徒（特别是后面还要详尽探讨的新教运动的某些支派），不管是作为统治阶级还是被统治阶级，不管是作为多数还是作为少数，都表现出一种特别善于发扬经济理性主义的倾向；而这种经济理性主义在天主教徒身上，不管他们的处境是上述的前一种还是后一种，却从未表现到这样的程度[12]。这样，我们就必须在其宗教信仰的永恒的内在特征中，而不是在其暂时的外在政治历史处境中，来寻求对这一差异的主要解释[13]。

我们将致力于研究这些宗教以求找出它们所具有的或曾有过的特征；因为这些特征可以导致我们已经描述过的那种行为。只作表面的分析，只根据一些平常的印象，人们便不免会这样表述这一差异：天主教更注重来世，其最高理想更具禁欲苦行色彩，这无疑会将其信徒培养得对现世的利益无动于衷。这样的解释正符合在判断两个教派时的流行倾向。在新教一方，这种解释被作为抨击天主教生活方式中（真实的或想象的）禁欲理想的根据；天主教方面则非难说，正是因为新教把全部理想世俗化才搞得人人唯利是图。最近，一位作家试图这样来阐述它们对经济生活的不同态度：“天主教更为恬静，更少攫取欲；天主教徒宁愿过一辈子收入不高但尽可能安稳的生活，也不愿过有机会名利双收但却惊心动魄、担当风险的生活。俗话说得有趣：‘吃好睡好，两者择一。’用在这里，就是新教徒宁愿吃得舒服，天主教徒则乐意睡得安稳。”[14]

实际上，这种想吃得舒服的欲望，虽非全面但却恰如其分地概括了现今德国许多有名无实的新教徒的行为动机。但事情在过去却大不一样：英国、荷兰、美国的清教徒的典型特征恰恰与纵情声色背道而驰。我们在后面将会看到这一点对我们的研究极为重要。更有甚者，法国的新教徒（别处的新教徒亦然）长期甚至至今还在一定程度上保留着所有加尔文教会毫无例外地烙上的那种典

型特征，特别是在多次宗教斗争的磨难中所烙上的特征。然而(或许，如同我们后面还要提到的，正是由于这一原因?)众所周知，这些特征正是当时法国的工业和资本主义发展的最重要因素之一，并在宗教迫害所允许的狭小范围内一直如此。如果我们可以将这种宗教热忱，这种宗教利益在整个生活行为中的支配地位称做专修来世，那么法国的加尔文教徒则从过去到现在至少都像北日耳曼的天主教徒一样专修来世(正如宗教是世界上任何民族至关紧要的事情一样，天主教对后者也无疑是同样的至关紧要)；两者都在各自的国家里几乎以同样的方式与占支配地位的宗教潮流相离异。法国的下层天主教徒非常热衷于生活享乐，而上层则公然敌视宗教。同样，德国的新教徒今天都在专心致志于世俗的经济生活，其上层对宗教则漠不关心[15]。上述比较已经清楚不过地表明：只是想当然地说天主教专修来世，新教看重现世的物质享乐，这种以及诸如此类的含混说法解决不了本书中的任何问题。以这样一种泛泛的说法来概括两者的区别，不足以说明今天的实际情况，更不足以说明过去的实际情况。然而，如果有人想以这种区别说明问题，那么另外好几种见解便会同时出现，并与上述区别结合，提出这种推测：在以苦修来世、禁欲主义、宗教虔诚为一方，以身体力行资本主义的获取为另一方的所谓冲突中，最终将表明，双方实际上具有极其密切的关系。

事实上，从一种极为表面化的观察出发，看到许许多多最重基督教虔诚的精神形式的代表人物竟出自商业圈子，尤其是很多最热切的虔信派信徒都是这种出身，这确实会令人感到出乎意外。或许这可以解释为不适应商业生活的敏感本性对拜金主义的一种反应，而且正如阿西西人弗兰西斯(Francis of Assisi)一样，许多虔信派教徒也这样来解释他们的皈依过程。同样，大资本主义企业家中有这么多的人(包括西塞·罗兹)都出身于牧师家庭，似乎也可以解释为是对他们禁欲教养的反应。然而，当一种异乎寻常的资本主义商业意识和一种渗透着、支配着整个生活的极其狂热的

宗教虔诚天衣无缝地结合在同一批人、同一些群体身上时，这种解释便无能为力了。这些情况并非是孤立的，这些特征在新教历史上是许多最重要的教会和教派所共有的。特别是加尔文教派，无论它在什么地方出现[16]，总是体现着这种结合。在宗教改革风起云涌的年代，尽管法国胡格诺教会*（或任何其他新教信仰）很少和某一特定的社会阶级息息相关，其皈依者中修道士和经商人员（商人和手艺人）的人数却特别多（在宗教迫害时期尤其如此）；这是很独特的，在一定意义上也是非常典型的[17]。甚至连西班牙人都知道异端邪说（即荷兰人的加尔文教）促进了贸易，而这种说法同威廉·佩蒂（William Petty）勋爵在探讨荷兰资本主义发展原因时所发表的见解正相吻合。哥赛因（Gothein）[18]曾恰如其分地将加尔文教徒在各地聚居地称为资本主义经济的温床[19]。但即使在这种情况下，或许也还可以把这些共同体所具有的法国和荷兰经济文化的优越性，甚或离乡背井对于打破传统社会关系所起的巨大作用，看成决定因素[20]。然而在法国，正如我们从科尔贝特（Colbert）的斗争所知，甚至在17世纪时情况就已如此。连奥地利都直接输入新教徒手艺人，就更不必说其他国家了。

但似乎并非所有的新教派别在这方面都具有同样强烈的影响。即使在德国，加尔文教的影响也是最强的；归正宗（即加尔文宗）[21]似乎就比其他教派更大地促进了资本主义精神的发展，不管是在乌珀塔尔（Wupperthat）还是在其他地方，都是这样。其影响比路德教大得多，无论是就具体事例还是就总体的比较似乎都证实了这一点，在乌珀塔尔尤其如此[22]。苏格兰有博克（Buckle），英国诗人中有济慈（Keats），都强调过这些同样的关系[23]。极其有必要提到的是一种更为惊人的结合：即在一些既以苦修来世又以腰

---

* 16至17世纪法国新教徒形成的教派。反对国王专制、新教封建显贵和地方中小贵族，力求保存城市中自由的市民阶级和手工业者，19世纪初得到国家的正式承认。——中译注

缠万贯而著称于世的派系中，特别是在公谊会派*和门诺派**中，笃信宗教的生活方式和非同寻常的经商手腕结合了起来。公谊会派在英国和北美起过的作用在德国和荷兰便由门诺派承担。在东普鲁士，弗雷德里克·威廉一世对门诺教徒手下留情，是因为他们虽然断然不肯服兵役，但对工业来说却是必不可少的。这只不过是很多能说明真相的事例之一，但联想到这位君主的性格，也未必不是最突出的一个例证。最后，极度的虔诚和毫不逊色的经商手腕的结合，也充分体现在虔信派教徒身上，这可以说是人人皆知的[24]。

应该提到的还有莱茵河地区和卡尔夫。在这一纯属导言性质的讨论中，无须堆砌更多的例子。这为数不多的例子就已经说明了一个问题：艰苦劳动精神，积极进取精神（或不管将其称为什么精神）的觉醒之往往被归功于新教，必须不要像流行的看法那样将其理解为对生活乐趣的享受，或也不应在任何意义上与启蒙运动联系起来。路德、加尔文、诺克斯（Knox）、弗埃特（Voet）的老牌新教与今天所谓的进步几乎毫不相干。今日即使是最极端的宗教狂也不会想要抑制现代生活的一切方面，却正是老牌新教公然仇视的。如果旧日的新教精神和现代的资本主义文化之间有什么内在联系的话，我们无论如何也不应在所谓多少带点唯物主义色彩或至少反禁欲色彩的声色享乐中寻找，而应在其纯粹的宗教品性中寻找。孟德斯鸠说（《法意》，第二十卷，第七章）英国人"在世上所有民族中取得了三项最长足的进展，即虔诚、贸易和自由"。他们在贸易上的优势和对自由政治制度的顺应，以某种方式和孟德斯鸠所提到的卓著的虔敬连为一体，这难道是不可能的吗？

当我们以这种方式提出这一问题时，大量虽只是被模糊地认

---

* 公谊会，又称"贵格会"或"教友派"，基督教新教的一派。17世纪中叶，由英国牧师福克斯创立。宣称教义和《圣经》都不是权威，每个教徒都可直接领受"圣灵"的感动而传道。——中译注

** 门诺派，基督教新教的一派，由追随宗教改革家门诺·西门斯主张的荷兰、瑞士教徒组成。——中译注

识到，但确实可能存在的各种关系便会出现在我们面前。鉴于历史材料无穷无尽、繁多驳杂，我们现在的任务就是尽可能清晰地阐述模糊地出现于我们面前的问题。但要完成这一任务，则须将我们前所论述的笼统模糊的概念抛到脑后，而竭力探究在基督教的不同分支中历史地存在过的那些宗教思想的各自特性和相互差别。

然而，在着手这一工作之前，我们尚需对我们正在试图对之作出历史说明的那些现象的独特性略加论述，然后再讨论就本书的研究范围而言，这样的说明究竟在什么意义上是可能的。

第二章

资本主义精神

本章的标题用得多少有点玄乎——资本主义精神。这究竟是什么意思呢？要想给任何这一类的东西下一个定义，那就总会碰到某些困难，这些困难是这类考察本身的性质所决定的。

如若"资本主义精神"这一术语具有什么可理解的意义的话，那么这一术语所适用的任何对象都只能是一种历史个体（historical individual），亦即是一种在历史实在中联结起来的诸要素的复合体，我们是按照这些要素的文化意蕴而把它们统一成为一个概念整体的。

然而，这样一个历史概念，正因为就其内容而言它指的是一种由于其独一无二的个体性才具有意味的现象，所以它不能按照"属加种差"的公式来定义，而必须逐步逐步地把那些从历史实在中抽取出来的个别部分构成为整体，从而组成这个概念。这样，这个概念的最后的完善形式就不能是在这种考察的开端，而必须是在考察之后。换句话说，我们必须在讨论的过程中对我们这里所谓的资本主义精神作出最完善的概念表述，并把这种概念表述作为这种讨论的最重要结果，这对于我们所感兴趣的观点来说，是最适宜的做法。此外，我们下面将会讲到的这种观点，对于分析我们正在考察的这种历史现象来说，绝不是唯一可能的观点。如果从其他的立场出发去考察这种历史现象甚或任何其他历史现象，也会获得与这些基本特征同样重要的其他一些特征。因此，根本没有必要把资本主义精神理解成仅仅只是我们这里所说的那种东西，因为我们这里所说的仅仅是对我们分析的目的而言的。这是由各种

历史概念的本性所决定的，因为从历史概念的方法论意义来说，这些概念并不是要以抽象的普遍公式来把握历史实在，而是要以具体发生着的各组关系来把握，而这些关系必然地具有一种特别独一无二的个体性特征。[1]

因此，如果我们想对我们现在试图进行分析并作出历史说明的对象加以规定的话，那么这种规定就不能采取一种概念定义的形成，而是至少在一开始只能对这里所说的资本主义精神作一暂时性的描述。然而，这样一种描述对于清晰地了解我们所考察的对象来说却是必不可少的。为此我们现在先来看一个关于资本主义精神的文献，这文献以近乎典型的纯粹性保存着我们正在寻找的那种精神，与此同时它又具有着摆脱了与宗教的任何直接关系的优点——这对我们的目的来说，也就是具有摆脱了各种先入之见的优点。

“切记，时间就是金钱。假如一个人凭自己的劳动一天能挣十先令，那么，如果他这天外出或闲坐半天，即使这期间只花了六便士，也不能认为这就是他全部的耗费；他其实花掉了，或应说是白扔了另外五个先令。

“切记，信用就是金钱。如果有人把钱借给我，到期之后又不取回，那么，他就是把利息给了我，或者说是把我在这段时间里可用这笔钱获得的利息给了我。假如一个人信用好，借贷的多并善于利用这些钱，那么他就会由此得来相当数目的钱。

“切记，金钱具有滋生繁衍性。金钱可生金钱，滋生的金钱又可再生，如此生生不已。五先令经周转变成六先令，再周转变成七先令三便士，如此周转下去变到一百英镑。金钱越多，每次周转再生的钱也就越多，这样，收益也就增长得越来越快。谁若把一口下崽的母猪杀了，实际上就是毁了它一千代。谁若是糟蹋了一个五先令的硬币，实际上就是毁了所有它本可生出的钱，很可能是几十英镑。”

“切记下面的格言:善付钱者是别人钱袋的主人。谁若被公认是一贯准时付钱的人,他便可以在任何时候、任何场合聚集起他的朋友们所用不着的所有的钱。这一点时常大有裨益。除了勤奋和节俭,在与他人的往来中守时并奉行公正原则对年轻人立身处世最为有益;因此,借人的钱到该还的时候一小时也不要多留,否则一次失信,你的朋友的钱袋则会永远向你关闭。

“影响信用的事,哪怕十分琐屑也得注意。如果债权人清早五点或晚上八点听到你的锤声,这会使他半年之内感到安心;反之,假如他看见你在该干活的时候玩台球,或在酒馆里,他第二天就会派人前来讨还债务,而且急于一次全部收清。

“行为谨慎还能表明你一直把欠人的东西记在心上,这样会使你在众人心目中成为一个认真可靠的人,这就又增加了你的信用。

“要当心,不要把你现在拥有的一切都视为已有,生活中要量入为出。很多有借贷信用的人都犯了这个错误。要想避免这个错误,就要在一段时间里将你的支出与收入作详细记载。如果你在开始时花些工夫作细致的记录,便会有这样的好处:你会发现不起眼的小笔支出是怎样积成了一笔笔大数目,你因此也就能知道已经省下多少钱,以及将来可以省下多少钱,而又不会感到大的不便。

“假如你是个公认的节俭、诚实的人,你一年虽只有六英镑的收入,却可以使用一百英镑。

“一个人若一天乱花四便士,一年就乱花了六个多英镑。这,实际上是以不能使用一百英镑为代价的。

“谁若每天虚掷了可值四便士的时间,实际上就是每天虚掷了使用一百英镑的权益。

“谁若白白失了可值五先令的时间,实际上就是白白失掉五先令,这就如同故意将五先令扔进大海。

“谁若丢失了五先令,实际上丢失的便不只是这五先令,而是丢失了这五先令在周转中会带来的所有收益,这收益到一个年轻

人老了的时候会积成一大笔钱。”[2]

这些就是本杰明·富兰克林(Benjamin Franklin)* 教导我们的话。费迪南德·古恩伯格(Ferdinand Kürnberger)在其《美国文化览胜》(Picture of American Culture)一书[3]中认为,这些话是美国佬的一份自白,因而予以尖刻的讽刺。毫无疑问,这些话所表现的正是典型的资本主义精神,但我们很难说资本主义精神已全部包含在这些话里了。我们不妨停下来品味一下富兰克林的这一席话。古恩伯格把美国佬的哲学概括为这么两句话:“从牛身上刮油,从人身上刮钱。”志在必得的宗旨之所以奇特,就在于它竟成为具有公认信誉的诚实人的理想,而且成为一种观念:认为个人有增加自己的资本的责任,而增加资本本身就是目的。的确,富兰克林所宣扬的,不单是发迹的方法,他宣扬的是一种奇特的伦理。违犯其规范被认为是忘记责任,而不是愚蠢的表现。这就是它的实质。它不仅仅是从商的精明(精明是世间再普遍不过的事),它是一种精神气质。这正是我们所感兴趣的。

雅各布·福格**(Jacob Fugger)曾与一个已退休的商业界同事谈话。这位同事想劝福格也退休,因为他赚钱赚得够多的了,该让别人也得到些机会。福格断然拒绝了他的劝告,说那么做是卑怯,“他福格另有想法。钱,在他来说,只要能赚,他就想赚”。[4]福格的话所表现的精神显然与富兰克林的大相径庭。前者表现的是商人的大胆和在道德上不具褒贬色彩的个人嗜好,[5]后者则是具有伦理色彩的劝世格言。本文的资本主义精神这一概念,就是指后一种意义上的资本主义精神,[6]亦即近代资本主义精神。从问题讨论的方式上便可明显地看出,我们这里所论述的只是西欧和美国的资本主义。资本主义在中国、印度、巴比伦,在古代的希腊和罗马、在中世纪都曾存在过。但我们将会看到,那里的资本主义缺乏这种

---

* 本杰明·富兰克林(1706—1790),美国早期的政治家、科学家、作家。——中译注

** 福格家族是15—16世纪德意志著名的工商业和高利贷家族,对德国资本主义工商业的发展和欧洲资本原始积累起过一定作用。——中译注

独特的精神气质。

富兰克林所有的道德观念都带有功利主义的色彩。诚实有用，因为诚实能带来信誉；守时、勤奋、节俭都有用，所以都是美德。按逻辑往下推理，人们或许可以得出这样的印象：在富兰克林看来，假如诚实的外表能达到相同的目的，那么，有个诚实的外表就够了；过多的这种美德只能是不必要的浪费。事实上，富兰克林在其自传中讲述他如何皈依这些美德，[7]或者关于严格保守自己节制的形象如何有价值的讨论，以及如何努力自谦而后得到众人赏识，[8]所有这些都证实了上述的印象。按照富兰克林的观点，这些美德如同其他一切美德一样，只是因为对个人有实际的用处，才得以成其为美德；假如能同样达到预期目的，仅仅换个外表也就够了。这就是极端的功利主义的必然结论。在许多德国人的印象中，美国人所声言的那套美德纯系虚伪，他们的印象看来在这一典型事例中得到了证实。但实际上，事情远非如此简单。本杰明·富兰克林本人的品格就与这种印象不符，这一点有他自传里那种非凡的坦率可资佐证。富兰克林把他之得知美德的功用归因于一种旨在引导他走正路的神的启示。这种情况表明，他说的话里所包含的，不仅仅是劝人为了纯粹利己的动机而进行伪装，其中还有更多的东西。

事实上，这种伦理所宣扬的至善——尽可能地多挣钱，是和那种严格避免任凭本能冲动享受生活结合在一起的，因而首先就是完全没有幸福主义的(更不必说享乐主义的)成分掺在其中。这种至善被如此单纯地认为是目的本身，以致从对于个人的幸福或功利的角度来看，它显得是完全先验的和绝对非理性的。[9]人竟被赚钱动机所左右，把获利作为人生的最终目的。在经济上获利不再从属于人满足自己物质需要的手段了。这种对我们所认为的自然关系的颠倒，从一种素朴的观点来看是极其非理性的，但它却显然是资本主义的一条首要原则，正如对于没有受到资本主义影响的诸民族来说这条原则是闻所未闻的一样确定无疑。与此同时，它又表达了一种与某些宗教观念密切相关的情绪。富兰克林虽是一

个无特殊色彩的泛神论者，但他那加尔文教派的严父却在他幼小的时候就反复向他灌输一条来自圣经的古训。因此，如果我们问为什么"要在人身上赚钱"，他在其自传中所做的回答用上了这条古训："你看见办事殷勤的人么，他必站在君王面前"(《圣经·箴言》第二十二章第二十九节)。在现代经济制度下能挣钱，只要挣得合法，就是长于、精于某种天职 (Calling)的结果和表现；而这种美德和能力，正如在上面那段引文中以及在富兰克林的其他所有著作中都不难看出的，正是富兰克林伦理观的全部内容。[10]

事实上，这种我们今日如此熟悉，但在实际上却又远非理所当然的独特观念——一个人对天职负有责任——乃是资产阶级文化的社会伦理中最具代表性的东西，而且在某种意义上说，它是资产阶级文化的根本基础。它是一种对职业[11]活动内容的义务，每个人都应感到而且确实也感到了这种义务。至于职业活动到底是什么，或许看上去只是利用个人的能力，也可能仅仅是利用(作为资本的)物质财产，这些都无关宏旨。

当然，这并不是说，这种观念只是出现在资本主义条件下。恰恰相反，我们在下面将追根溯源，会在资本主义出现以前的某个时代找到它的由来。自然，我们更不会说，现代资本主义企业中的个人(无论是企业家还是劳动者)有意识地接受这些伦理格言乃是当今资本主义能够进一步存在下去的条件。当今资本主义经济可谓是一个人生在其中的广漠的宇宙，它对这个人来说，至少对作为个人的他来说，是一种他必须生活于其中的不可更改的秩序。他只要涉足于那一系列的市场关系，资本主义经济就会迫使他服从于资本主义的活动准则。假如一个制造商长期违犯这些准则，他就必然要从经济舞台上被赶下去，正如一个工人若不能或不愿适应这些准则就必然被抛到街头成为失业者一样。

所以，当今的资本主义既然已经左右了经济生活，它事实上就是在通过经济界适者生存的过程教育着、选择着它所需要的经济主体。但在这里可以很容易看出，把选择的概念搬来解释历史是有其局限性的。一种如此适应资本主义的各种独特性的生活态度

最终能够得到选择，而且能左右其他的生活态度，那么，这种生活态度在开始时就不可能是起源于若干孤立的个人，而只能是一种为一切人群所共有的生活方式。这种生活方式的起源正是需要说明的。按照较为朴素的历史唯物论的学说，这样的思想之产生，是经济状况的反映，或曰是其上层建筑。对此，我们将在下面详细论述。这里，我们要大家注意一个事实就够了。这个事实就是，在本杰明·富兰克林的出生地（马萨诸塞），资本主义精神（就我们所赋予它的意义而言）无疑在资本主义秩序出现以前就已存在。早在1632年，就有人抱怨新英格兰那种不同于美国其他地方的专门工于计算的追求利润的行为。同样无疑的是，在与新英格兰接壤的某些殖民地以及较后加入美利坚合众国的南方各州，资本主义远没有如在新英格兰地区那么发达，尽管这些殖民地及州是由一些大资本家出于商业动机建立的，而位于新英格兰的各殖民地则是由于宗教方面的原因由传道士、神学院毕业生在一些小商人、工匠以及自耕农的帮助下建立起来的。这里的因果关系正好与按唯物主义观点得出的因果关系相反。

这些观念的起源及历史比那些持上层建筑说的理论家们所想象的要复杂得多。资本主义精神（就我们所用的意义上而言）为了取得统治的地位，必须同各种敌对力量的世界进行搏斗。我们引用的富兰克林的话所表现的那类思想，虽曾令一整个民族为之喝彩，但在古代和中世纪[12]，则肯定会遭排斥，因为它会被认为是最卑劣的贪婪，是一种完全没有自尊的心态。事实上，一切尚未卷入或尚未适应现代资本主义环境的社会群体，今天对这种思想仍抱排斥态度。这并不完全是因为获利的本能在那些时代就不为人所知或尚不发达（人们常常这么说）；也并不是像耽于幻想的现代浪漫主义作家所常常以为的那样，在资产阶级资本主义势力圈以外，不像在其圈内那么强烈。在这一点上是找不到资本主义精神和前资本主义精神之间有什么区别的。中国的清朝官员、古代罗马贵族、现代农民，他们的贪欲一点也不亚于任何人。不管谁都会发现，一个那不勒斯的马车夫或船夫，以及他们亚洲国家的同行，还

有南欧或亚洲国家的匠人，他们这些人对黄金的贪欲要比一个英国人在同样情况下来得强烈得多，也不讲道德得多。[13]

许多国家的资产阶级资本主义的发展程度，按西方的标准来看一直是落后的，但在靠赚钱以牟取私利方面使绝对不讲道德的做法普遍盛行，却恰恰是那些国家一直具有的一个突出的典型特征。正如所有的雇主都知道的那样，这些国家（可用意大利与德国作比较）的劳动者缺乏自觉性（coscienziosita）[14]，这一点以前是、现在在某种程度上仍然是这些国家资本主义发展的主要障碍之一。资本主义无法利用那些信奉无纪律的自由自在的信条的人的劳动，正如它不能利用那些在与他人往来中给人以完全不讲道德的印象的人一样，后一点我们看了富兰克林的作品就会明白。因此，资本主义精神和前资本主义精神之间的区别并不在赚钱欲望的发展程度上。自从有了人，就有了对黄金的贪欲。有一些人让黄金欲成为不受控制的欲望，并全身心地顺从它。其中的一个例子就是那位荷兰船长，他“要穿过地狱去寻宝，哪怕地狱之火烤焦了船帆也在所不惜”。但是，我们可以看到，这些人并不是产生出作为一种普遍现象的现代资本主义精神的那种大众心态的代表。了解这一点是十分重要的。在历史上的任何一个时期，只要有可能，就必有置任何伦理道德于不顾的残酷的获利行为。在对外国人和非同伙人打交道时，贸易也像战争及海上掠夺一样，常常是无法无天的。在这里双重伦理允许人们做出在与同胞同事的往来中禁止做的事情。

资本主义性质的获利，作为一种投机活动，在所有使用货币进行贸易，并且通过康曼达、租税承包、国家借贷、战争资助、公爵朝廷及官吏为这种获利提供机会的各类经济社会中都一直盛行着。同样，这种投机者的内心态度，即嘲笑一切伦理限制的态度，也一直是普遍的。获利过程中的绝对的和有意识的冷酷无情的态度常常最紧密地与最严格地遵从传统联系在一起。而且，随着传统的崩溃和自由经济企业或多或少的扩张，（甚至已经扩张到社会群体的内部）这一新生事物在伦理上也并没有普遍地得到认可和鼓励，

只不过作为一个事实而被容忍。这一事实要么被看成是漠视伦理的,要么被看成是理应受到谴责的,但是,很不幸,它又是不可避免的。这不仅一直是伦理说教的标准态度,而且,更重要的是,一直是前资本主义时期在普通人的实际行动中所表现出来的标准态度;所谓前资本主义的,是指这样一种状况:在一个长期企业中,合乎理性地使用资本和按照资本主义方式合乎理性地组织劳动尚未成为决定经济活动的主导力量。而各个地方的人们在适应一种有秩序的资产阶级—资本主义的经济状况时,他们所遇到的最顽固的心理障碍之一恰恰正是这种态度。

在"一种要求伦理认可的确定生活准则"这样一种意义上所说的资本主义精神,它一直与之斗争的最重要敌手就是我们可以称之为传统主义的那种对待新情况的态度和反应。每一种试图对此给出最后定义的尝试也必须暂置一旁。另一方面,我们可以略举几例以求说明其暂定含义。下面,我们将从劳动者开始说起。

近代雇主为从其雇佣者那里获取最大可能的劳动量所使用的技术手段之一就是计件工价(piecerate)的方法。譬如,在农业中,收获要求最大可能的劳动强度,因为,由于天气无常,高额利润与重大损失之间的差异取决于收获的速度。因而,在收获季节,计件工价制几乎是普遍流行的。并且,由于雇主对加快收割速度的兴趣随着劳动结果和劳动强度的增长而增长,雇主一次又一次地作出这样的尝试,一再提高劳动者的计件工价,从而给劳动者以机会来挣取对他们而言是很高的工资,以鼓励他们提高自己的效率。但是,雇主却常常遇到一个奇特的困难,其发生频率之高往往令人惊讶,即提高计件工价常常招致这样的后果:在同一时间内做完的活儿不是多了,而是少了,因为劳动者对工价提高的反应不是增多而是减少其工作量。例如,某个人按每英亩 1 马克的价钱一天收割了 2.5 英亩地,从而挣得 2.5 马克。现在,工价提高到每收割 1 英亩得 1.25 个马克。本来他可以轻而易举地收割 3 英亩地,从而挣得 3.75 马克。但他并不这样做,他只收割 2 英亩地,这样他仍然可以挣得他已经习惯得到的 2.5 马克。挣的多一些并不比干的少一

些来得那样诱人。他并不问:如果我尽力去做,那么我一天能挣多少钱呢?他却这样问:我要做多少活儿,才能挣到以前挣的2.5马克来打发传统的需求呢?这就是这里所说的传统主义的一个例子。人并非"天生"希望多多地挣钱,他只是希望像他已经习惯的那样生活,挣得为此目的必需挣到的那么多钱。无论何处,只要近代资本主义通过提高劳动强度而开始提高人的劳动生产率,它就必然会遭遇到来自前资本主义劳动的这一主要特征的极其顽固的抵制。今天,它越是遭遇到这种抵制,它不得不对付的劳动力(从资本主义观点看)就越是落后。

让我们回到这个例子上。既然通过提高工资来刺激获利本能的方法不能奏效,那么,另一种显而易见的可能性就是试用截然相反的政策,即减少劳动者的工资,迫使他们付出更多的劳动以挣得与先前数目相同的工资。低工资和高利润甚至到今天在那些浅薄的观察者眼中仍然是相互关联的:每一件用工资付偿的事似乎都牵涉到相应的利润下降。资本主义从它一开始起步,就一再地采取减少工资的方法。低工资就是多生产,也即是说,低工资增加了劳动的物质结果,因而,如同库尔的彼埃特(Pieter de la Cour)很早以前就此所言(我们将会看到,他的说法很合由来已久的加尔文主义精神),只是因为并且只要人们还很贫穷,他们才会劳动。这种观点在长达几个世纪的时间内一直被人们奉为一种信条。

但是,这种表面上非常有效的方法,其效能实际上是有限度的。[15]当然,可以在劳动市场上以低价雇佣剩余人口,这一点确实是资本主义发展的一个必要条件。然而,尽管过于庞大的一支后备军在某些情况下有利于量的扩大,但是,它却阻滞了质的发展,尤其是阻滞了向使用更高劳动强度的企业类型的过渡。低工资绝对不与廉价劳动等同。[16]从纯粹量的角度看,劳动效率会随着工资不能满足生理上的需要而下降,而这归根结底甚至意味着不适者的生存。今天,一个普通的西里西亚人,即使他尽心竭力,也只能收割一个报酬较高、营养较好的波美拉尼亚人或梅克伦堡人所收割土地的三分之二多一点;一个波兰人,他的家乡越是向东,越是

远离德国，他所做的活儿，较之于一个德国人所做的，也就越少。即便是从纯商业的角度来看，如果生产的商品需要任何一种熟练劳动，或者需要使用易于损坏的机器，或一般地讲，如果需要高度的专注和创新精神，那么，低工资的方法就必定要失败。这时，低工资并不能奏效，只能适得其反，落个与初衷相反的结果。因为，在这里，不仅高度的责任心是绝对必不可少的，而且，一般地讲，至少在劳动时间内容不得半点的分心，来计算怎样才能最省事最省力地挣得已经习惯的工资。相反，劳动必须是被当做一种绝对的自身目的，当做一项天职来从事。但是，这样一种态度绝对不是天然的产物。它是不能单凭低工资或高工资刺激起来的，它只能是长期而艰苦的教育的结果。今天，已经占据了统治地位的资本主义，在各工业国家中都可以相对容易地招募到劳动力。而在过去，这在任何一个国家都是极其困难的问题。[17]即使在今天，如果没有一支强大的同盟军支持，资本主义或许也不能前进半步。下面我们将会看到，这支同盟军在资本主义的发展过程中一直是伴随其左右的。

最好还是通过一个例子来解释我们所说的。今天，人们常常以女工，特别是未婚女工做例子说明那种落后的传统劳动形式。雇佣女孩子，特别是雇佣德国女孩子的雇主，几乎个个都在抱怨，说她们差不多全都不能也不愿放弃那些遗传下来的或已经学会的工作方法以便采用更为有效的方法，不能也不愿适应新的工作方法，不能也不愿学习，不能也不愿集中她们的才智，甚至根本不能也不愿使用她们的才智。如果向她们解释，这样会使工作更加简单易做，而且更重要的是，会给她们带来更多的好处，一般地讲，这类解释根本不会得到理解。提高计件工价的方法在习惯的石墙前总要碰壁，不能奏效。一般地讲——并且从我们的观点看，这一点不无重要性——只是对于那些有着特别的宗教背景，特别是有虔信派背景的女孩子来说，才有不同的情形。人们时常听说，并且调查统计也证实了，[18]这些人往往有最好的经济教育机会。集中精神的能力，以及绝对重要的忠于职守的责任感，这里与严格计算高

收入可能性的经济观，与极大地提高了效率的自制力和节俭心最经常地结合在一起。这就为对资本主义来说是必不可少的那种以劳动为自身目的和视劳动为天职的观念提供了最有利的基础：在宗教教育的背景下最有可能战胜传统主义。对当今资本主义的这一观察结果[19]本身就意味着有必要问一问，对资本主义的适应性与宗教因素在资本主义早期发展的日子里是怎样结合起来的。因为，可以从无以数计的例子中推论出，这些宗教因素甚至在当时就以与现在大致相同的形式存在着。例如，18世纪卫斯理教徒(Methodist)*工人在他们的同志们手中所遭遇到的憎恶和迫害绝非仅仅是，甚至也不主要是他们在宗教上持异端观点的结果，英国就曾有过许多这样的和更加惊人的观点。他们所遭受的憎恶和迫害，正像一些报告中提到他们的工具遭到破坏所暗示的，是由他们那种如同我们今天所说的非常愿意劳动引起的。

然而，还是让我们再回到现在，这次回到企业家身上，以阐明传统主义在企业家身上意味着什么。

索姆巴特**(Sombart)在讨论资本主义的起源时，[20]曾经把需要的满足和获利作为经济史上的两大主要原则区别开来。在前一种情况下，支配经济活动的形式和方向的目的，始终是获得满足个人需要的必需商品，而在后一种情况下，则是努力获取不受需要限制的利润。他称之为需求型经济的，初看上去，似乎和这里称为经济传统主义的是同一种东西。如果把需求概念限定为传统的需求，或许是这样。但是，如果需求概念并不仅限于传统需求，那么，一些经济类型(按照索姆巴特在其著作中的另一部分中给资本所下的定义，[21]这些类型必须被认作是具有资本主义性质的)就要被排除在获利型经济的范畴之外，而被归入到需求型经济的范畴之

---

* 卫斯理教派是基督教(新教)主要派别之一。该派标榜遵守种种道德规矩，所以成员们有“循规蹈矩者”(Methodists)的绰号，以后成为该派别称。汉名意译为“循道宗”。——中译注

** 或译桑巴特(1863－1941)，德国资产阶级庸俗经济学家。主要著作有《现代资本主义》。——中译注

内。企业，即那些由私人企业家经营，利用资本（货币或具有货币价值的商品）以营利，购买生产资料和出售产品的企业，也即是说，具有毋庸置疑的资本主义性质的企业，或许同时也具有传统主义的性质。这甚至在近代经济史的过程中也不仅仅是个别偶然的情形，相反，这是一种规律，只是由于资本主义精神反复而又日益有力的征服，才不断地被中断。固然，企业的资本主义形式和经营企业的精神一般都处于某种相互适应的关系，但是，它们并非处于一种必要的相互依赖的关系。尽管如此，我们暂且使用（近代）资本主义精神这一用语[22]，来描述那种理性地而且系统地按照我们曾用本杰明·富兰克林的例子来说明的方式去追求利润的态度。然而，这已得到如下这个历史事实的证明：一方面上述的心态在资本主义企业中找到了它最合适的表达，另一方面，企业又从资本主义精神那里汲取到它最合适的动力。

但是，两者也可以分别发生。本杰明·富兰克林浑身上下都渗透着资本主义精神，但在当时，他的印刷厂在形式上与任何一个手工企业都没有差别。我们将会看到，在近代开始之际，商业贵族中那些具有资本主义性质的企业家既不是我们在此称为资本主义精神的唯一体现者，也不是这种精神的主要体观者。[23]只有那些处于上升时期的工业中产阶级才体现了资本主义精神。甚至在19世纪，资本主义精神的典型体现者也不是利物浦和汉堡的那些风度翩翩的绅士（其商业财产是世袭而来的），而是曼彻斯特和西法利亚的那些多在非常普通的环境中靠个人奋斗而发财致富的暴发户。早在16世纪，情形就颇为相似了：那时兴起的工业多是由暴发户创建的。[24]

经营管理，例如银行、批发出口商业、大型零售商店或出售家庭制造品的大型公司的经营管理，确实只有以资本主义企业的形式才是可能的。但尽管如此，它们也完全可以按照传统主义的精神来经营。事实上，大型发行银行的业务是不能以其他方式经营的。长达几个世纪的对外贸易一直是以具有严格的传统性质的垄断权和法律特权为基础的。在零售商业中（我们这里谈的不是那

些没有什么资本，整天喊着要政府救济的小商人），那场正在结果传统主义性命的革命仍如日方中天。将旧有的放利体制毁灭的，正是同一场革命；现代家庭劳动与这场革命只是在形式上有联系。尽管这些事物在我们已是司空见惯，但要说明这场革命的发生及其意义，仍需要用一个具体的实例。

直到上个世纪的中叶，放利者的生活照我们今天看来还是十分优裕的，至少在大陆纺织工业中的许多部门是如此。[25]我们可以把他们的日常事务大致想象如下：农民带着他们的布料从乡间来到放利人居住的城镇。这些布料常常全部或主要（如亚麻织物）是由农民自产的原料制成的。放利人经过仔细的、经常是官秤的鉴定之后，按常例的价格把布料收下。放利人的主顾是些中间人（因为市场可能在很远的地方），这些中间人来找放利人。一般说来，他们当时不是凭样品，而是按照传统质量购货，或在提货之前发出订单，这些订单十有八九都被转到农民那里。主顾亲自订货的情况很少，即使有也是间隔很长。通过书信往来就足够了。后来送货样的做法渐渐时兴起来。放利人的业务时间很短，大约一天五到六个小时，有时则少得多；遇到忙季，时间则长些。他们挣钱不是很多，但足以过上像样的生活。年景好的时候还可储存一部分钱。总起来说，竞争者之间的关系是相当好的。他们对业务的基本原则有着很大程度的一致看法。在酒馆里消磨时日，经常开怀畅饮，还有一帮志趣相投的朋友，这样的生活的确舒适而悠闲。

这种组织形式从各方面来说都是资本主义的：企业家的活动属于纯粹的商业性质；将资本在商业活动中反复周转的做法是必不可少的；最后，经济过程的客观方面——簿记是理性的。但是，假如考虑一下激励那时的企业家的精神，它仍是传统主义的业务：传统的生活方式、传统的利润率、传统的工作量、传统的调节劳资关系的方法，以及本质上是传统的主顾圈以及吸引新主顾的方法。可以说，支配这种经营活动的所有这些做法，其基础是这些商人群体的精神气质。

有一天，闲适自在的生活突然之间中断了，并且常常是劳动组

织形式没有发生本质的改变，如变家庭工场为统一领导下的工厂，变手工织为机织一类的改变。相反，出现的新情况无非就是某一个出身于放利家庭的年轻人来到乡下，仔细挑选了他将要雇用的织工，大大加强了对他们的劳动监督，于是便把他们从农民变成了工人。另一方面，他还尽最大可能直接深入到最终消费者中去，以此来改变自己的销售方法。他对一切细节都能了如指掌。他每年还要走访顾客，征求他们的意见。最重要的是，他还调整产品的质量，直接投合他们的需要和愿望。同时他开始介绍廉价多销的原则。这种理性化过程的结果是，那些不愿这样做的人只得关门歇业。这一结果随时随地均可反复见到。在残酷竞争的压力之下，那种田园牧歌式的状态分崩离析了。大量财富积聚了起来，这些财富并没有用来贷款从而赚取利息，而总是重新用于商业投资。从前那种闲适自在的生活态度让位于一种冷酷无情的节俭，一些人在商业活动中就是通过节俭而发家致富的。这些人并不想消费而只想赚取，而另外一些希望保持旧的生活方式的人也不得不削减其消费开支[26]。

在这一点上，至关重要的是，这场革命通常并不是由源源不断用于工业投资的新货币引起的，而是由于这种新的精神，即资本主义精神已经开始发生作用了。在我所知道的几个事例中，整个革命过程只是由从亲戚那里筹借来的几千马克的资本推动起来的。近代资本主义扩张的动力首先并不是用于资本主义活动的资本额的来源问题，更重要的是资本主义精神的发展问题。不管在什么地方，只要资本主义精神出现并表现出来，它就会创造出自己的资本和货币供给来作为达到自身目的的手段，相反的情况则是违背事实的[27]。但它的出现往往不是一帆风顺的。各种怀疑、仇恨甚至道德义愤总是滔滔不绝地涌向第一个革新者。人们还千篇一律地——这类事例我略知几个——捏造出一些关于他从前生活的隐私污点的传说。只有超乎寻常的坚强性格才能使这样一个新型的企业家不至丧失适度的自我控制，才能使他免遭道德上和经济上的毁灭。否认这一事实当然是再容易不过的事情了。而且，只是

因为这种新型的企业家具有确定不移且是高度发展的伦理品质，以及洞若观火的远见和行动的能力，他才在顾客和工人中间赢得了不可缺少的信任。没有任何别的东西能够给予他克服重重障碍的力量，更重要的是，没有任何别的东西能够使他承担起近代企业家必须承担的无比繁重的工作。可是这样一些伦理品质却与那些适应传统主义的伦理品质有着天壤之别。

上述这一变化表面上并不引人注目，但却对新的精神渗透到经济生活中去起了决定性的作用。推动这一变化的人通常并不是那些胆大妄为、肆无忌惮的投机商，也不是那些我们在经济发展史的各个阶段都能遇到的经济冒险家，更不是那些大金融家。恰恰相反，他们是些在冷酷无情的生活环境中成长起来的人，既精打细算又敢想敢为。最重要的是，所有这些人都节制有度，讲究信用，精明强干，全心全意地投身于事业中，并且固守着严格的资产阶级观点和原则。

人们常常倾向于认为，这些个人的道德品质与各种伦理准则毫无关系，更不用说与宗教观念有什么关系了，而且它们之间的基本关系是否定性的。这类商人之所以能够获得成功，似乎就因为他们具有一种摆脱共同传统的能力，即具有一种自由的启蒙精神。而今天，一般来说情形恰恰便是如此。宗教信仰与行为之间的任何关系一般来说都已付诸阙如，即使在某些地方存在这种关系，它也基本上是一种否定的关系，至少在德国是这样。今天，充满着资本主义精神的人倾向于对教会采取一种漠不相关的态度，假使不是敌视的态度的话。对天国的虔诚的厌倦这种想法对他们的积极本性也几乎没有什么吸引力。宗教对他们来说显得是一种将人们从尘世的劳动中诱开的手段。如果你要问，他们这种使自己食不甘味、夜不安枕的活动意义究竟何在，他们为什么对自己拥有的一切永不感到餍足，从而显得对任何纯粹世俗的人生观如此地无动于衷，他们也许会回答（假如他们知道答案的话）："是为了供养子孙后代。"可是这种动机却并非他们所独有，传统主义者也有着同样的动机。因此，在大多数场合下，而且更正确地说，就只不过是

这样：这种需要人们不停地工作的事业业已成为他们生活中不可或缺的组成部分了。事实上，这是唯一可能的动机，但与此同时，从个人幸福的观点来看，它表达了这类生活是如此的不合理性：在生活中，一个人是为了他的事业才生存，而不是为了他的生存才经营事业。

当然，追求仅靠财富就能获得权力和声誉的欲望也在发生作用。一旦整个民族的想象力都驰骋于纯粹数量上的巨大时，这种关于巨额数量的浪漫观念便对具有诗人气质的商人们产生了不可抗拒的吸引力，例如在美国就是这样。但是这一观念通常并不能吸引那些真正的领导人，更不能吸引那些不断获得成功的企业家。当然，也有一些商人坐享世袭而来的财产和贵族封号。他们将自己的儿子送进大学或官场，让他们用自己的行为掩盖其社会出身。但事实上，这是后来颓废的产物，也是德国资本主义暴发户的典型历史。资本主义企业家的理想类型*[28]，与这种或多或少受过文化教养的拚命往上爬的人毫无关系。即便在德国也间或出现了一些代表这一理想类型的杰出榜样。这一理想类型的企业家一向注意避免不必要的开销，从不自吹自擂，从不对自己的权力沾沾自喜。相反，他们常常为自己的社会声誉的那些外在标记而感到窘迫不堪。换言之，他们的生活方式常常——我们将来还有必要考察这一重要事实的历史意义——是以某种禁欲的倾向见称于世的，这一点在我们所引用的富兰克林的训诫中便可一目了然。也即是

* "理想类型"(ideal type)是韦伯社会学理论中最重要的方法论概念之一。简单点说，就是试图仿效自然科学研究中普遍采用的"理想模式"的方法，先进行超经验的、纯观念的研究，然后再以这种研究所假设的"理想类型"作为参照系来解释经验的、现实的对象或关系。

在韦伯这里，"理想类型"又可分为两种，即：(1)"历史学的理想类型"，例如本书中所说的"资本主义文化"、"教会"等，这种理想类型是在时空条件下形成的，亦即是在具体的历史进程中形成的，因此又被称为"形成过程的理想类型"。(2)"社会学的理想类型"，例如韦伯著名的所谓三种"权力类型"等，这种理想类型是在具体的历史过程中很少存在，但作为一种抽象原则或典型却又是应当在任何时空条件下都可能存在的，听以又称为"纯粹的理想类型"。一般所说的作为韦伯社会学方法论概念的理想类型，主要是指后者。——中译注

说，他们具有一种比起富兰克林曾经敏锐地提出的自我克制来说更为诚实的谦逊。而且这种情况并不罕见，倒是往往形成一种惯例。他们的财富仅仅为他们带来了一种自己业已做好了本职工作的极不合理的感觉。除此以外，他们从自己的财富中则一无所获。

但正是这一点在前资本主义时期的人们看来是那样的不可理解、那样的神秘莫测、那样的猥贱下流、那样的可憎可鄙。在他们心目中，每个人毕生工作的唯一目的，就是让自己钻进一个负载着大量金钱和财富的坟墓中去。而且这一切只有当做某种反常本能，即拜金欲(auri sacra fames)的产物才可加以说明。

我们的个人主义的政治、法律和经济体制具有一些为我们的经济秩序所独有的组织形式和总体结构形式。在这种体制下，资本主义精神可以理解为纯粹的适应的结果，正如上面已经说过的那样。资本主义制度迫切需要人们投身于赚钱的事业。这种对待物质财富的态度完全适应这一制度，并且与在经济斗争中求得生存的状况密切相关。因此今天已经不存在把获取财富的生活方式与任何单一世界观(Weltanschauung)进行必要联系的问题了。事实上，资本主义制度已经不再求助于任何宗教力量的支持了。尽管时至今日我们仍能感到宗教企图对经济生活施加影响，然而这种不正当的干预已经微不足道了，已经不能与国家制定的规章制度对经济生活的干预相提并论了。在这种情况下，人们的商业利益和社会利益确实有着决定他们的观点和态度的趋势。谁要是不使自己的生活方式适应资本主义成功的状况，就必然破产，或者至少不会发家。但是所有这些都是近代资本主义在它已经取得了支配地位，已经摆脱了旧有支柱的时候所表现出来的现象。但是，只有当近代资本主义与近代国家日益强大的力量联合起来的时候，它才得以摧毁了中世纪经济生活准则中的那些陈旧腐朽的形式。我们暂且还可以说，在近代资本主义与宗教力量的关系上大概也是同样的情形。我们的任务就是要考察到底是不是，以及在什么意义上是这一情形。把赚钱看成是人人都必须追求的自身目的，看成是一项职业，这种观念是与所有那些时代的伦理感情背道而

驰的。这一点几乎无须证明。“你们很难使上帝满意”(Deo placere vix pofest)这一教义在当时已经与教会法规合而为一了，并且已经直接用于评判商人的活动了。圣·托马斯将追求财富的欲望斥为卑鄙无耻(turpido)(这一用语甚至还用来指责那种不可避免的因而在伦理上是完全正当的获利)，他的这一论点在当时被奉为真理。同样，上面这一教义(像福音书中关于利益的章节一样)[29]，也被视为真理。因而，与社会大多数人所持有的那些更加激烈地反对财富的观点比较起来，这一教义实际上已经包含着天主教教义对财政势力的相当程度的妥协了，而在意大利的一些城市，教会已经与这些财政势力建立起了十分密切的政治关系[30]。但是即使在这一教义较好地调节了实际情况的地方，人们的那种伦理感情也从来没有被彻底征服(例如佛罗伦萨的安东尼就是这样)——那种为获利而获利的活动归根结底是一种可耻行为(pudendum)，这种行为之可以被容忍，仅仅只是因为现世生活的一些不可改变的需求而已。

当时的一些道德家，特别是一些唯名论派的道德家，把经过充分发展的资本主义事业形式当做不可避免的东西来加以接受。他们还力图证明这些事业形式，特别是商业，是正当必要的。虽然他们的内心不无矛盾，但他们还是能够把商人的勤奋努力看成是利润的合法来源，因而能够给予这种勤奋努力以道德认可。但是，占据着统治地位的教义则把资本主义获利的精神斥为卑鄙无耻，或者至少不会给予这种精神以积极的伦理认可。像本杰明·富兰克林采取的那种伦理态度在当时简直是不可思议的。最重要的是，这是资本主义集团自身的态度。只要他们不肯放弃教会的传统，他们毕生从事的工作充其量不过是某种在道德上毫无建树的东西。他们的工作一直得到容忍，可是这种工作却与教会有关高利贷的教义之间始终存在着互相抵触的危险，单就这一点来看，它就对拯救构成威胁。各种资料表明，富人们往往在临终之际将巨额钱财捐献给教会，用以补赎自己良心上的愧怍，有时甚至还将他们过去从负债人那里巧取豪夺来的高利退还给原主。上述情况，连

同那些人们常常加以非难的异教倾向及其他倾向，只有在商业贵族中那一部分业已摆脱了传统的人们中间才不存在。但即使是那些怀疑主义者或对教会不以为然的人天生也迫不得已要这么做，因为这样就能够保证他们免遭身后可能发生的各种不测，因为（至少根据上面这一人们普遍持有的观点）对于教会戒律的永恒的顺从足以保证他们死后得救。[31]在这里，他们行为中那种在参与者本人看来是与道德无关的或不道德的性质便显而易见了。

那么，那种至多只在伦理上得到容忍的活动怎样才变成了本杰明·富兰克林意义上的职业呢？需要从历史角度加以解释的事实是，在当时最富于资本主义特征的中心，在14世纪和15世纪的佛罗伦萨这个所有强大的政治势力角逐的货币和资本市场，这种态度被认为在伦理上是极不正当的，或者至多只能得到容忍。但是在18世纪宾夕法尼亚的偏僻狭小的资产阶级环境中，商业仅仅因为缺乏货币就险些退回到从前那种以物易物的状态中去了。在那里，几乎没有大企业的迹象，只能看到一些银行的雏形。但在这种情况下，同样的态度却被视为道德行动的本质，甚至被当做责任来加以推行。在这里谈论理想的上层建筑中物质状况的反映显然毫无意义。[问题是在于]，对于那种明显地趋向于把获利仅仅作为一种职业，而每个个人都感到自己对这种职业有一伦理义务的这一类活动来说，能够说明这种活动的观念背景是什么？因为正是这种观念为新的企业家的生活方式提供了伦理基础和正当理由。

许多学者，特别是索姆巴特，在他们所作的往往是卓有成效和富于见识的考察中，力图将经济理性主义描述成现代经济生活整体上的显著特征。这一观点如果是指劳动生产力的扩大（这种扩大通过采用科学来指导生产过程从而使之摆脱了个人的自然的身体局限），那么毫无疑问是完全正确的。在技术和经济组织领域中的这种理性主义的进程，无疑决定了近代资产阶级社会的生活理想的一个重要部分。合乎理性地组织劳动，以求为人类提供物质产品，毫无疑问是他们毕生工作的最重要的目的之一。譬如，只要

读一下富兰克林关于自己努力谋求费城的城市繁荣的那些记述，就能够十分清楚地理解这一显而易见的真理。当一个人为数以万计的人提供了就业机会，并且在人口的增长和贸易（资本主义与贸易紧密相关）的规模方面为自己家乡的经济发展尽了一份力量的时候，他自然会感到十分的喜悦和自豪。所有这些对近代商人来说，显然是生活中一种特殊的并且无疑是理想主义的满足。同样，一种个人主义的资本主义经济的根本特征之一就是：这种经济是以严格的核算为基础而理性化的，以富有远见和小心谨慎来追求它所欲达的经济成功，这与农民追求勉强糊口的生存是截然相反的，与行会师傅以及冒险家式的资本主义的那种享受特权的传统主义也是截然相反的，因为这种传统主义趋向于利用各种政治机会和非理性的投机活动来追求经济成功。

如此看来，资本主义精神的发展完全可以理解为理性主义整体发展的一部分，而且可以从理性主义对于生活基本问题的根本立场中演绎出来。在这一过程中，新教本来只能在这样一个范围内加以考虑，即：新教形成了一个先于纯粹理性哲学发展的阶段。可是，任何自始至终贯彻这一论点的严肃研究都表明，用这种简单的方式提出问题不会奏效，因为理性主义的历史表明这一发展在不同的生活部门中不是并行的。譬如，假如我们将私法的理性化看成是对法律内容的逻辑简化和重新安排，那么这种理性化在古代后期的罗马法中已经达到了迄今已知的最高程度。但是这种私法的理性化在一些经济理性化达到相当高程度的国家中却仍然十分落后。在英国，这种情况尤其明显，在那里，罗马法的复兴被法律社团的强大力量所征服。与此相反，在南欧的天主教国家中，罗马法的复兴一直保持着至高无上的地位。18 世纪的世俗理性哲学并不仅仅是，甚至也不主要是在资本主义高度发展的国家中得到拥护的。即使在今天，伏尔泰的理论仍旧是罗马天主教国家中广大上层社会人们、实际上更重要的是中产阶级人们的共同财富。最后，如果现实中的理性主义被理解为就是那种有意识地从个人的世俗利益方面来认识和评判世界的态度，那么，这种生活观无论

过去还是现在都只为那些自由自在(Libevum arbitrium)的民族所独有,意大利人和法国人即是地地道道的这样一类人。但是我们已经确信,这绝不是一个人与他的作为一种使命的职业的关系(这是资本主义必不可少的)得以充分孕育的土壤。事实上,我们可以从根本不同的基本观点并在完全不同的方向上使生活理性化——这一简单的论点常常被人们所遗忘,现在我们应该把它放在每一篇试图探讨理性主义的论文的开头。理性主义是一个历史的概念,它包含着由各式各样东西构成的一个完整的世界。我们的任务就是要找出理性思想的这一特殊具体的形式到底是谁的精神产品,因为关于一种职业以及在这职业中献身于劳动的观念都是从这里生发出来的,而如我们已经看到的,这一观念从纯粹幸福论所强调的个人利益这一角度来看完全是非理性的,但它却一直是,并且至今仍然是我们资本主义文化的最有特征的因素之一。这里我们特别感兴趣的恰恰就是存在于这一观念之中,以及存在于每一种关于职业的观念之中的那种非理性因素的起源问题。

第三章

路德的“职业”概念

在德语的Beruf(职业、天职)一词中,以及或许更明确地在英语的calling(职业、神召)一词中,至少含有一个宗教的概念:上帝安排的任务——这一点不会被人误解。越是在具体情况下强调这个词,这一概念就越明确。而如果我们考察一下这个词在文明语言中的历史,那就会发现,无论是在以信仰天主教为主的诸民族的语言中,还是在古代民族[1]的语言中,都没有任何表示与我们所知的“职业”(就其是一种终生的任务,一种确定的工作领域这种意义而言)相似的概念的词,而在所有信奉新教的主要民族中,这个词却一直沿用至今。我们还可以进一步看到,它并非源于有关语言的伦理特点,例如,这个词并不是什么德意志精神的产物,相反,它现在的意思来自《圣经》的译文,它体现的不是《圣经》原文[2],而是译者自己的精神。在路德翻译的《圣经》里,这个词的近代含义最先出现在J·西拉著《智慧书》*第十一章、第二十和二十一节。[3]此后,在所有新教民族的日常语言中,这个词都迅速地带上了它目前所具有的含义,而在此之前,在世俗作品甚至宗教著作中,连这一含义的暗示都不曾有过,就我所知,这一含义仅在德国的一位神秘主义者的著述中出现过,而他对路德的影响是众所周知的。

同这个词的含义一样,这种观念也是新的,是宗教改革的结

* J·西拉(Jesus Sirach)即Jesus, son of Sirach(西拉子耶稣),是《智慧书》或称《传道经》这部伪经的作者。——中译注

果。这可能是一般的常识。职业概念中包含了对人们日常活动的肯定评价,这种肯定评价的某些暗示早在中世纪,甚至在古希腊晚期就已存在,这的确也是真实的。这一点我们以后再谈。但是,至少有一点无疑是新的:个人道德活动所能采取的最高形式,应是对其履行世俗事务的义务进行评价。正是这一点必然使日常的世俗活动具有了宗教意义,并在此基础上首次提出了职业的思想。这样,职业思想便引出了所有新教教派的核心教理:上帝应许的唯一生存方式,不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这是他的天职。

路德[4],在其作为改革家而活动的最初十年中发展了这一思想。起初,路德同中世纪流行的传统,例如以托马斯·阿奎那为代表的思想基本一致,[5]认为世俗的活动是肉体的事情,尽管它体现了上帝的意志。世俗活动是信徒生活中必不可少的物质条件,但是,世俗活动本身,如同吃饭、喝水一样,在道德上是中性的。[6]但是,随着"唯一的信仰"(sola fide)这一概念在后来的发展,其结果必然是日益激烈地强调,反对献身于魔鬼的天主教修道士对"福音书的曲解",从而职业概念的重要性也就日益增强了。路德认为,修道士的生活不仅毫无价值,不能成为在上帝面前为自己辩护的理由,而且,修道士生活放弃现世的义务是自私的,是逃避世俗责任。与此相反,履行职业的劳动在他看来是胞爱的外在表现。他以劳动分工迫使每个人为他人而工作这一事实来证明这一点,但是,他的观点非常天真,同亚当·斯密对同一问题[7]的著名论述形成近乎奇特的对照。然而,这种显然在本质上是经院式的主张很快就消失了,而那种在任何情况、任何条件下,履行世俗义务是上帝应许的唯一生存方式的论述却保留了下来,越来越受到高度的重视。这种生存方式,而且唯有这种方式是上帝的意愿,因此,每一种正统的职业在上帝那里都具有完全同等的价值。[8]

这种对世俗活动的道德辩护是宗教改革最重要的后果之一,

路德在其中起了特别重要的作用，这些都是毋庸置疑的，甚至可以说是老生常谈。[9]这种观点包含了世俗与宗教两个方面，它没有巴斯噶*沉思中对一切世俗活动的刻骨仇恨。巴斯噶深信，全部世俗活动只能被理解为无价值的或者是狡诈的低级表现形式。[10]并且，这种态度同耶稣会士为了功利而与世俗妥协的自由态度相去更远。但是，新教的这一成就的具体意义究竟是什么，对此人们没有清楚的理解，而只有模糊的感觉。

首先，几乎不必指出，路德并不具有我们前面提到的那种意义上的或者说在任何意义上的资本主义精神。今天，任何一个极其热烈地赞颂宗教改革的这一伟大成就的宗教派别，都决不会在任何意义上对资本主义表示支持。毋庸置疑，路德本人也一定会坚决否认与富兰克林的观点有任何联系。当然，我们不能把他对当时的福格家族之类[11]的抱怨作为此说的例证。因为，16、17世纪反对大专利贸易商行的特权地位——法律上的或实际上的特权地位——的斗争，可以同近代反对托拉斯的运动相比，而且，再没有比这种说法更正确的了，斗争本身就是传统观念的反映。在反对这些人、反对受英国国教和英、法国王和国会保护的伦巴德街金融家、专利者、投机商和银行家的过程中，清教徒和胡格诺派都进行了艰苦的斗争。[12]邓巴战役（1650年9月）以后，克伦威尔在写给长期国会的信中说："恳请改革所有各行业中的弊端：如果有人要以多数人受穷，而使少数人为富的话，那将与共和政体不符。"尽管如此，我们将发现，克伦威尔遵循的是一条很特殊的推行资本主义的思想路线。[13]另一方面，同晚期经院主义相比，路德反对高利贷或任何形式利息的许多论述反映出一种从资本主义观点来看肯定是落后的关于资本主义获利本质的思想。[14]当然，特别是早已被佛罗伦萨的安东尼批驳过的金钱无益的说法。

但是，没有必要进一步细谈。因为，首先，宗教意义上的职业

---

* 巴斯噶（1623—1662），法国哲学家、神学家、数学家和物理学家。——中译注

观念对世俗活动的影响曾经有过许多相当不同的解释。同天主教的态度相比,宗教改革本身的后果只是有组织的从事一项职业的世俗劳动受到越来越高的道德重视、越来越多的教会许可。而表示这一变化的职业观念的进一步发展的道路,则在于各新教教会各自的发展。路德认为,他的天职思想来自于《圣经》的权威,但是,总的说《圣经》权威是有利于传统主义的解释的。特别是《旧约》,虽然在真正的先知书里根本没有超越世俗道德的表示,别处也仅有一些零散的暗示和迹象,但《旧约》却包含有一种完全是在这种传统主义意义上的宗教观念。人人都应当安守自己的生活现状,让不信神的人去追求物质利益。这就是所有直接与世俗活动有关的话的核心意义。直到犹太法典,才在一定程度上出现了不同的观点,但这些观点即使在当时也不是主要的思想。典型的古代东方式的祈求:"请赐给我们每天的食物",以古典的纯粹形式表明了耶稣本人的态度。这种对现世的激烈拒斥的因素排除了近代职业观念是建立在耶稣本人许可之上的可能性。[15]《新约》里所讲的使徒时期,特别是圣·保罗时期,基督徒对世俗活动持冷漠态度,或者至少从根本上持传统主义的看法;因为最初几代基督徒满怀着对世界末日的盼望。既然人人都只是在等待主的降临,那么,除了待在原位,保持住上帝的召唤给他安排好了的世俗职业,并像过去一样地劳动,就别无他事可做。这样,他就不会成为施舍的对象,给同胞增加负担,而且,这一切只是短暂的一段时间。路德是用他自己的观点阅读《圣经》的;大约在1518—1530年这段时间里,在他的思想发展过程中,他在这一点上不仅坚守传统主义,而且以后变得更加如此[16]。

路德在从事改革活动的最初几年里,由于他认为职业基本上是对肉体而言,就世俗活动的形式来说,他的主要思想同《新约·哥林多前书》(第七章十七节)中保罗的那种漠视现世的末世论观点有紧密的联系[17]。在各行各业里,人们都可以得救;既然短暂的人生只是朝圣的旅途,因此,没有必要注重职业的形式。这样,追

求超出个人需要的物质利益，必然显示出没有得到上帝的恩典，并且很明显，物质利益只有牺牲他人利益才能获得，所以要受到直接的谴责[18]。随着路德日益卷入世俗事务，他对世俗活动的评价也越来越高。但在个人从事的具体职业中，他越来越认为履行神意安排给人的特定义务是上帝的专门旨意。在同宗教狂发生冲突和农民骚乱之后，上帝使个人所处的客观历史环境在路德看来越来越直接地表达上帝的意志。[19]他日益强烈地强调上帝意志的作用，特别是对生活中具体事件的影响，使他越来越多地走向从上帝旨意的概念出发的传统主义解释。个人应当永远安守上帝给他安排的身份、地位和职业，把自己的世俗活动限制在生活中既定的职业范围内。由于路德的经济传统主义本来就是保罗淡漠世俗的思想影响的结果，到后来，这种学说具有越来越强烈的信奉神意的色彩，[20]把绝对地顺从上帝的意志与绝对地安于现状等同起来。[21]从这种思想基础出发，路德不可能在世俗活动和宗教原则之间建立起一种新的、在任何意义上是根本的联系。[22]由于路德承认，教义的纯正性是教会的唯一正确的准绳，这本身就足以妨碍他发展任何新的伦理观点。并且他的这种态度在 20 年代(指 16 世纪 20 年代。——中译者注)之后越来越坚决，他在这一点上也就愈加不可挽回了。

因而，路德的职业观念依旧是传统主义的。[23]他所谓的职业是指人不得不接受的、必须使自己适从的、神所注定的事。这一点压倒了当时存在的另一思想，即从事职业是上帝安排的一项任务，或者更确切地说，是上帝安排的唯一任务。[24]在以后的发展过程中，正统的路德派更多地强调这一点。因而，当时唯一的伦理观是消极的：世俗工作不再低于苦行活动；人们宣扬要服从权柄，安于现状。[25]如果按照路德的观点理解职业概念，那么，在相当大的程度上，德国神秘主义者在路德之前就已提出过这种职业的观念，这一点将在讨论中世纪宗教伦理时说明。特别在陶勒尔(Tauler)那里，宗教活动和世俗活动的价值已经是平等的了，并且由于灵魂陷入

对神意的沉思冥想，所以，对传统形式的修行实践[26]的评价也降低了。同神秘主义者相比，路德及其路德教派在一定程度上削弱了一种理性伦理观的心理基础，就这一点而言，路德主义在某种程度上是从神秘主义者那里后退了一步。(神秘主义者的这种观点在一定程度上能使人联想到虔信派和贵格派的宗教心理。[27]而这恰恰是因为路德不能不怀疑，禁欲主义的自我约束通过工作导向救赎的可能性，因而，路德及其教派越来越在这种背景中来保持那种职业观念。

因此，单纯在路德意义上的职业观念对我们研究的问题的重要性至少是有疑问的。这就是在此所要解决的问题。[28]但这绝不是说，连路德对宗教生活的革新对我们研究的问题也没有某种实际意义；恰恰相反。只不过这种意义很明显不是直接来自路德及其教派对世俗流动的看法，而且，它可能不像与新教主义的其他方面的联系那样容易理解。所以我们下一步的研究对象应该是这样一些教派，其现实生活和宗教动机之间的关系较之于路德派更容易理解。我们早已提到过加尔文主义以及新教其他教派在资本主义发展史上所起的显著作用。正如路德在茨温利*身上发现了一种不同于他自己身上的精神在起作用一样，路德精神的后继者们在加尔文主义那里也发现了不同的精神在起作用。天主教会直至今天都一直认为加尔文主义是他们真正的敌手。

现在可以纯粹从政治上对此作出部分解释了。虽然没有路德个人的宗教思想的发展，宗教改革是想都不可想的，而且改革从思想上长期受到路德人格的影响，但是，没有加尔文主义，路德的工作也不可能会有持久和实际的成功。尽管如此，对天主教和路德宗教同样厌恶的原因在于，至少部分地在于加尔文主义的伦理特性。仅从表面看就可以说明，加尔文主义中的宗教生活和世俗活动的关系同天主教或路德主义相比是很不相同的。甚至在完全由

---

* 茨温利(1484—1531)，瑞士宗教改革运动领袖。——中译注

宗教的因素激发而作的文学作品中，这一点也是显而易见的。例如，在《神曲》结尾部分，诗人在天堂里伫立无言，顺服地沉思着上帝的奥秘，我们可以把它同被称为“新教的神曲”的那首诗相比较——弥尔顿的《失乐园》在描写了亚当、夏娃被逐出乐园后写道：

> 他们二人回顾
> 自己原住的幸福乐园的东侧，
> 那上面有火焰的剑在挥动。
> 门口有可怖面目和火武器的队伍。
> 他们滴下自然的眼泪，
> 但很快就擦掉了；世界整个放在他们的面前，
> 让他们选择安身的地方，有神的
> 意图作他们的指导。

就在这一段略往前一点，米迦勒对亚当说：

> “只要
> 加上实践，配合你的知识，
> 加上信仰、德行、忍耐、节制，
> 此外还加上爱——就是后来叫做
> ‘仁爱’的，是其他一切的灵魂——
> 这样，你就不会不高兴离开
> 这个乐园，而在你的内心
> 另有一个远为快乐的乐园。”

人们立刻就会感到，这里所强烈表达的清教徒重视尘世，承认今生就是工作的思想，不可能出现于一个中世纪作家的笔下。但

是,它与路德主义也是很不一致的,正如路德和保尔·格哈得*的赞美诗中所表达的那样。我们现在的任务就是要用一种多少更确切的合逻辑的阐述来取代这种模糊的感觉,并且弄清楚这些差异的根本原因。那些把诉诸民族性格的观点一般地说不过是承认无知,而且这种观点在这里是站不住脚的。认为17世纪的英国人具有统一的民族性也只是歪曲历史。骑士党人和圆颅党人并非仅仅指控对方属于不同的党派,而是把另一方看成极不相同的人,任何对此做过认真研究的人一定会赞成他们的看法。[29]另一方面,人们目前尚未发现英国商人冒险家与古老的汉萨同盟**之间有什么性格上的差异,也没有发现中世纪末英国人与德意志人性格上有什么根本差异,而且这种差异是不能轻易地用他们政治历史的不同加以解释的。[30]而是宗教影响的力量——虽然不是唯一的力量,但远远超过其他一切力量——造成了我们今天所意识到的差异。[31]

因而,我们以加尔文、加尔文宗和其他新教派别的著作作为起点来研究古老的新教伦理同资本主义精神之间的关系。但是,不应将此理解为,我们期望发现这些教派的任何创始人或任何代表人物把推动我们称之为资本主义精神的发展视为他们终生工作的目的。我们也不能以为他们中的任何人会把追求世俗的物质利益作为自身目的,会把这种追求看成具有肯定的伦理价值。我们必须永远记住,伦理观念的改革从来就不是任何宗教改革家(我们这里指门诺、乔治·福克斯、和卫斯理***所关心的中心问题。他们既不是道德文化团体的创立者,也不是人道主义的社会改革或文明理想规划的倡导者。灵魂的救赎,而且仅仅是灵魂的救赎才是他们生活和工作的中心。他们的道德理想及其教义的实际效果都是

---

* 保尔·格哈得,疑是约翰·格哈得(Johann Cerhard,1582—1637),德国路德教神学家。——中译注

** 汉萨同盟,14—15世纪北欧商业都市的政治及商业同盟。——中译注

*** 门诺(1492—1559),基督教新教门诺派创始人。乔治·福克斯(1624—1691),基督教新教公谊会创始人。约翰·卫斯理(1703—1791),基督教新教卫斯理宗创始人。——中译注

建立在这一基础之上的，而且是纯宗教动机的结果。

因而，我们不得不承认，宗教改革的文化后果在很大程度上，大概在我们重点研究的这些方面，是改革家们未曾料到的，甚至是不想达到的。这些结果往往同他们本人所想要达到的目的相去甚远，甚至相反。

因此，以下的研究可能会以一种谦虚的方式帮助我们理解观念是如何成为历史上的有效力量的。然而，为了避免对所表达的纯粹观念动机的这种效力的意义有所误解，我将总结一下以上的引言性讨论。

这里，可以毫不犹豫地明确说明，从任何意义上对宗教改革中的观念作出评价——无论是这些观念的社会价值还是宗教价值——的企图都不存在。我们将继续讨论宗教改革中就真正的宗教意识来说是偶然的，甚至表面的那些方面。因为，我们只是试图阐明宗教力量在我们这一仍在发展着的世俗近代文化之网的形成过程中，在无数不同的历史因素的复杂的相互影响中所发挥的作用。从而，我们只是想问：在什么程度上，这种文化的某些特性可以归因于宗教改革的影响。同时，我们必须消除这样一种想法，即宗教改革，作为一种历史的必然结果，或许可以从某些经济变革中推断出来。无以数计的历史条件，特别是纯粹政治的发展过程，不能归结为经济规律，也不能用任何一种经济原因所解释，它们必然共同发挥作用，才能使新建立的教派得以幸存下来。

但是，另一方面，我们根本不打算坚持这样一种愚蠢的教条主义的论点[32]，即资本主义精神（就上述解释的暂定意义而言）的产生仅仅是宗教改革的某些作用的结果，或甚至认为资本主义作为一种经济制度是宗教改革的造物。人所共知，资本主义商业组织的某些重要形式，这在宗教改革之前业已存在，这一事实本身就是对这种论点的有力驳斥。相反，我们只是希望弄清楚宗教力量是否和在什么程度上影响了资本主义精神的质的形成及其在全世界的量的传播。更进一步地说，我们的资本主义文化究竟在哪些具

体方面可以从宗教力量中找到解释。考虑到物质基础、社会政治组织形式和宗教改革时期流行的观念之间相互影响的极其混乱状态，我们只能从研究宗教信仰形式和实际伦理道德观念之间是否存在和在哪些方面存在相互关联开始。同时，我们将尽可能地详细说明，宗教运动通过这些关系影响物质文化发展的方式和总的方向。只有当我们合理准确地阐明了这一点，才有可能试图对现代文化的发展在何种程度上应归因于这些宗教力量，在何种程度上应归因于其他因素作出估价。

下 篇



禁欲主义新教诸分支的实践伦理观

DIE
PROTESTANTISCHE
ETHIK
UNDDER
GEIST
DES
KAPITALISMUS



MAX WEBER

第四章
世俗禁欲主义的宗教基础

在历史上一直有四种主要的禁欲主义新教形式（就这里所用的新教一词的意义而言）：1. 加尔文宗，指其在西欧（主要是17世纪的西欧）有较大影响的区域所采取的那种形式；2. 虔信派；3. 循道派；4. 从浸礼运动中分裂出来的一些宗派。[1]这些宗教运动相互之间的界限并不十分清晰，甚至它们与那些宗教改革后的非禁欲主义的教会之间的区别也并非绝对鲜明。就循道派而言，此派18世纪中期从英国国教内部发展而来，其奠基人最初并无意创建一个新的教派，而只是试图在旧教会中唤醒禁欲主义精神。只是在其发展的进程中，尤其是在其向北美大陆延伸的过程中，循道派才最终与英国国教分裂。

虔信派在英国，尤其在荷兰，首先是从加尔文教运动中分裂出来的，初期它与正统尚存不甚紧密的联系，而后经过不易察觉的蜕变，逐渐脱离了正统，直至17世纪末，在斯彭内尔*（Spener）的领导下，虔信派终于融入路德派。尽管教义方面的调整不够理想，虔信派毕竟始终是路德教会的一支。只有由亲岑道夫**（Zinzendorf）主持的宗教集团像循道派一样，被迫组合成一个特殊的派系，这个集

* 斯彭内尔（1635—1705），德国基督教新教神学家，虔信派倡导人之一。——中译注

** 亲岑道夫（1700-1760），基督教胡斯派后继者组织摩拉维亚弟兄会的重整者。——中译注

团处于摩拉维亚弟兄会中,曾不断受到胡斯派*(Hussite)和加尔文宗的影响。加尔文宗与浸礼派在发展初期曾一度尖锐对立,但到17世纪后半期,两派联系甚为密切。甚至在17世纪初英国和荷兰的独立派各派系中,这个转变也并不突兀,正如虔信派所示,向路德派的过渡也是一个逐渐的过程;加尔文宗与英国国教会**的关系同样是如此,尽管无论从外部特征,还是就其最必然的拥护者的精神而言,英国国教与天主教的关系更为密切。不管是附和禁欲运动的大众还是其最坚定的倡导者,都曾从根本上反对过英国国教的信仰基础,这一运动被称为清教***[2],即取这个词十分模糊的最广泛的外延;但即便这二者之间的差异也只是在斗争的进程中逐步明朗化的。即使我们这里对政府的组织等问题不感兴趣,并基本不予考虑,事实并不因此而发生改变。教义方面的不同,包括最重要的不同,如预定论和称义论****上的不同,都是极复杂地交错结合在一起的;在17世纪,这些差异,虽然不无例外,却是经常地阻碍教会维持其内部统一的。首要的是,我们感兴趣的各种道德行为在大相迥异的各派信徒中展现出相同的形式,这些派系或从上述四种源流中分支而来,或源于其中几种的组合。我们将看到,大相径庭的教义基础也可以与相近的伦理准则相联系;况且用以拯救灵魂的重要写作手段,即主要是各派的诡辩概要法,随着时间的推进也相互影响;因此这些派系虽然在实际行动上存在着巨大差异,我们仍然发现它们之间有着大量的相似之处。

---

* 胡斯派,15世纪捷克宗教改革家胡斯的追随者的统称。后形成波希米亚弟兄会。——中译注

** 英国国教会,即"英格兰圣公会"。圣公会在英国定为国教,故称英国国教会。——中译注

*** 基督教新教中的一派。16世纪中叶起源于英国。英国国教会内以加尔文学说为旗帜的改革派。要求"清除"国教内保留的天主教旧制和繁琐仪文,提倡"勤俭清洁"的生活,因而得名。清教后又分化出一些新宗派(如长老会、公理会等)。——中译注

**** "预定论":新教加尔文宗的主要神学学说。认为基督受死以行救赎,不是为全体世人,而只是为上帝所特选的将被救赎者。谁被上帝选召,谁被弃绝,与个人行为本身无关,全由上帝预先规定。"称义论":基督教神学救赎论术语。指关于如何得救的教义。得救者被上帝称为义人,故称。——中译注

我们似乎最好是完全不考虑教义基础与伦理理论，而着重探讨那些能够确知的伦理行为，但这是不可能的。毫无疑问，禁欲道德的各种不同的教义基础在激烈抗争后消失了，然而与这些教义的原始联系在后代非教条的伦理中遗留下重要的痕迹。况且，只有基于对最初思想体系的了解，我们才能认识这种道德与来世观念的联系，而来世观念曾绝对统治过那个时代最圣洁的人的灵魂。没有这种笼罩一切的力量，那一时期也不可能有足以严重影响现实生活的道德觉醒。

自然，我们所关注的并不是当时理论或官方在伦理概要里传授的是什么东西，无论这通过教会戒律、牧师职务和布道[3]产生过多么实际的重要作用。毋宁说我们只对与此大不相同的另一些问题感到兴趣，即由宗教信仰和宗教活动所产生的心理约束力的影响，这些影响转而指导日常行为并制约个人行动。而这些约束力在很大程度上则是从它们背后的各种宗教思想的特点中衍生出来的。那时的人们热衷于抽象的教义，以至于这种热忱本身也只有当我们了解了这些教义与实际宗教利益的关联时才能理解。因此，对教义[4]作点考察是必不可少的，尽管这对于不搞神学的读者来讲似乎索然无味，而对于神学家来讲，却又过于草率而未免失于肤浅。当然，我们只能以各种理想类型的人为的单纯性样式来着手呈现这些宗教观念，这些理想类型是充分完善的，但又是在历史中难得见到过的。因为，正如人们不可能在历史实在中截然划分各种界线一样，我们也只能企望通过对其最首尾一贯的逻辑形式的研究，来理解这些观念的独特的重要性。

A. 加尔文宗*

在16、17世纪最发达的国家中，如尼德兰、英国和法国，正是加

* 加尔文宗(CalVinism)，也称“长老宗”、“归正宗”、“加尔文派”，基督教新教主要派别之一。以加尔文的宗教思想为依据的各派教会统称。产生于16世纪宗教改革时期。宣称《圣经》是信仰的唯一源泉；主张上帝预定论。——中译注

尔文教[5]这一信仰[6]引起了这两个世纪中重大的政治斗争和文化斗争。因而我们首先要考察加尔文教。在当时(甚至笼统地讲在我们这个时代也是这样),人们认为预定论是加尔文教最显著的特点。当然,究竟预定论是归正教的核心信条还是仅仅是其附加条款,这一问题一直存在争议。判断历史现象的重要性可以以价值为尺度,也可以以信仰为尺度,也就是说,判断既可以基于其中最令人感兴趣的一点,也可以依靠其长期以来最有价值的一点。另一方面,判断也可以指涉这种历史现象作为一个因果性要素对其他历史过往的影响,这时我们关心的是对历史归因(historical imputation)的判断。如果我们现在从后一种角度出发——而且我们这里必须这么做——去探讨预定论这种教义由于其文化历史的结果而应当赋予它的重要意义的话,那么这种教义确实必须得到非常高的评价。[7]奥登巴内维尔德(Oldenbarneveld)领导的运动就是被这种教义摧毁的。也正是由于君权与清教徒在这一教义上的分歧,使得英国国教的分裂终于在詹姆士一世时期变得不可挽回。这一教义还被看成是加尔文教中真正含有政治危险的因素而屡遭权势的打击。[8]而在17世纪,重大的宗教会议(那些众多的小型会议不算,主要是在多德雷希特宗教会议与威斯特敏斯特宗教会议)都曾将抬高这一教义、使其具有教会法规的权威性作为会议的核心任务。这一教义还成为教会的无数斗士们英勇力量的源泉,而且在18、19两个世纪中,它导致了教会的分立,并且成为新的觉醒的号角。因此我们不能忽视这教义,而且因为今天并非所有受过教育的人都了解它,所以我们最好借1647年"威斯特敏斯特信纲"中所用的权威性说法来了解其内容,在这点上,独立派、浸礼派的教义只是简单地复述这个"信纲"。

"第九章(论自由意志)第三条:人,由于他堕入罪恶状态,所以完全丧失了达到任何崇高的善的意志能力以及与此相伴随的灵魂得救。因此,一个自然人,完全与善背道而驰而且在罪孽中死去,便无法依靠自己的力量改变自己,或为这种善做任何准备。

"第三章(论上帝永恒天命)第三条,按照上帝的旨意,为了体现上帝的荣耀,一部分人与天使被预先赐予永恒的生命,另一部分则预先注定了永恒的死亡。

"第五条,人类中被赐予永恒生命的,上帝在创世之前就已根据他亘古不变的意旨、他的秘示和良好愿望而选中了耶稣,并给予他永恒的荣耀,这完全是出于上帝慷慨的恩宠与慈悲,并没有预见人或耶稣的信仰、善行及坚忍,也没有预见任何其他条件或理由使上帝给予恩宠或慈悲,一切归功于上帝伟大的恩宠。

"第七条,上帝对其余的人感到满意,按照上帝意旨的秘示,依据他的意志,上帝施予或拒绝仁慈,完全遂其所愿。使他统治自己的造物的荣耀得以展现,注定他们因为自己的罪孽感到羞辱并遭到天谴,一切归于上帝伟大的正义。

"第十章(论有效的神召),第一条,所有上帝赐予永恒生命的人,也只有那些人,上帝都会在他预定神召的时候,以圣言或圣灵进行有效召唤(将他们从浮生罪恶与死亡的状态中选召出来)……剔去他们的铁石之心,赐予他们肉体的心,更新他们的意志.并以上帝的无上威力,使他们坚定地从善。

"第五章(论天命),第六条,至于那些不信教的恶徒,前世的罪恶使他们不辨善恶,而且铁石心肠,上帝,作为正直的裁判,不仅拒绝给予他们以恩赐——这恩赐本可以照亮他们的眼睛、软化他们的心肠,而且上帝有时甚至收回他们原有的天赋,致使他们暴露在有可能导致罪恶的腐化之前:此外,上帝还放纵他们的欲望,用尘世的诱惑和撒旦的魔力引诱他们,于是这些人心肠愈硬,甚至上帝用来软化他人的方法也只会使他们心肠变得更硬。[9]

"哪怕因此会把我放逐地狱,但这样一个上帝我无法敬重。"这是弥尔顿对这一教义的著名看法[10]。但我们这里关心的并不是具体评价,而是这一教义的历史意义。我们只能简略地描述一下这一教义的渊源以及它是怎样成为加尔文神学体系中的组成部分的。

这里存在着两种可能性。宗教意义上的恩宠与这样一种确定感觉相结合,这种感觉认为此恩宠是一外在力量的产物而绝非取决于个人价值。继奥古斯丁*之后,在基督教中频频出现的那些极为活跃而热忱的伟大膜拜者身上都可以见到这种结合:由确信而产生的极度轻松的感觉使罪恶感所造成的巨大压力得以排解,这种有力的情感无疑以极强的力量冲击着信徒,使他们根本无法相信恩宠这种无法抗拒的礼物竟会与他们个人的合作有任何联系,或者与他们通过自己的信仰和意志所达到的境界或德行有任何联系。在路德处于宗教创作最旺盛的时期,也就是在他能够写作《基督徒的自由》时,他毫不怀疑地认为上帝的秘示是他得以受到宗教恩赐的唯一的,也是终极的源泉[11]。即使后来,路德也不曾在形式上放弃这一信仰。但这种思想对他来说不仅没有占据主导地位,并且随着他作为他的教派的领袖被不断地推入实际政治斗争中去,反而逐渐退居次要地位。梅兰希顿**(Melanchthon)曾有意避免接受《奥格斯堡信纲》中阴沉而危险的教谕。对路德教派的开创者们来说,必须信仰上帝的恩赐是可以取消的(可失性),也是可以通过悔悟后的谦卑和绝对信赖上帝的旨谕及圣事而重新赢得的。

而在加尔文那里,这一过程恰恰相反。上述教义对他的学说所产生的意义是逐渐增大的[12]。这在他同与他对立的神学家们的争论中表现得很明显。但是,这一点直到他的《基督教原理》一书第三版才得到充分展开,在他死后,当多德雷赫特与威斯特敏斯特两个会议决定结束那些激烈的抗端时,这一倾向终于上升到主导地位。对于加尔文来说,令人敬畏的教令并不是像路德认为的那样,从宗教经验中发展而来,而是出于他自己思想的逻辑需要。因而,随着这一宗教思想的逻辑一致性的不断增强,这一教令的重要性也因而得到不断发展。其全部意义在于上帝,而不在于人;上帝

---

* 圣·奥古斯丁:354—430,早期基督教会的领袖。——中译注

** 菲立浦·梅兰希顿(1497—1560),德国学者、宗教改革者。——中译注

不是为了人类而存在的，相反，人类的存在完全是为了上帝[13]。一切造物，(当然包括加尔文所深信不疑的事实，即只有一小部分人被选召而获得永恒的恩宠，)只有一个生存意义，即服务于上帝的荣耀与最高权威。以尘世公正与否的标准来衡量上帝的最高旨意不仅是毫无意义的，而且是亵渎神灵的[14]，因为只有上帝才是绝对自由的，即不受制于任何法律的。我们只有根据上帝自己的意愿，才能理解或仅仅知晓上帝的意旨，我们只能牢牢抓住永恒真理的这些碎片。其他任何一切，包括我们个人命运的意义，都隐于冥冥神秘之中，我们绝不可能洞悉这种神秘，甚至提出任何疑问都是一种僭越行为。

对于永远沉沦的人来说，抱怨自己的命运如同动物抱怨它们不曾生而为人一样徒劳无益，因为肉体的一切都被一条无法逾越的鸿沟与上帝远远隔开，只要上帝还没有为了他的崇高权威的荣耀而做出任何其他判决，那就只有赐给他们永恒的死亡。我们所知道的仅是：人类只有一部分能够得救，其余则被罚人地狱。如果假定人类的善行或罪恶在决定这一命运时会起作用，则无异于认为上帝的绝对自由的决定能够受人类的支配；而上帝的决定又是永恒地固定了的，因此，这是于理不通的自相矛盾。《新约》中所描述的那个天界里的圣父，是那样富有人情味和同情心，他会为一个罪人的幡然悔悟而由衷地感到欣慰，恰如一个妇人为银币的失而复得而欣喜一样。但这个上帝已经不存在了。取而代之的是一个超验的存在，是人类理解力所无法企及的存在。他以他那不可思议的圣谕规定了每个人的命运，并且永恒地规定了宇宙间最琐碎的细节[15]。既然圣谕不可改变，那么得到上帝恩宠的人就永远不会失去这一恩宠，而上帝拒绝赐予恩宠的人也就永远不可能获得一这恩宠。

这一教义因其极端的非人性，必然给笃信其辉煌的一贯性的一代人的生活带来一个重要后果，即每个个人所感到的空前的内心孤独。[16]对宗教改革时期的人们来说，生活中至关重大的是他自

己的永恒得救，他只有独自一人走下去，去面对那个永恒的早已为他决定了的命运，谁也无法帮助他。教士无法帮助他，因为上帝的选民只能用自己的心灵来理解上帝的旨谕；圣事无法帮助他，因为尽管上帝规定用圣事增添自己的荣耀，因而人们必须严格地执行，但圣事并非获得恩宠的手段，而只是信仰的主观的“外在支柱”；教会也无法帮助他，因为尽管人们相信“离群者乃不健康之人”，意即，回避真正教会的人永不可能是上帝的选民[17]，然而取得外在性的教会成员的资格也仍然要接受末日的审判。他们应该属于教会并遵守教规，但不能以此得救，因为这是不可能的，而只是为了上帝的荣耀，他们也被迫遵守上帝的戒规；最后，甚至上帝也无法帮助他，因为耶稣也只是为了上帝的选民而死的[18]。为了选民的利益，上帝从冥冥永恒中安排了耶稣的殉教。总之，通过教会、圣事而获得拯救的任何可能性都被完全排除(而这种排除在路德派中并没有达到其最终的结论)，这一点构成了与天主教的绝对决定性的区别。

宗教发展中的这种伟大历史过程——把魔力(magic)从世界中排除出去[19]，在这里达到了它的逻辑结局；这个过程从古希伯来预言家们开始，而后与希腊人的科学思想相融合，把所有以魔法的手段来追求拯救的做法都当做迷信和罪恶加以摈弃。真正的清教徒甚至在坟墓前也拒绝举行宗教仪式，埋葬至亲好友时也免去挽歌及其他仪式，以便杜绝迷信、杜绝靠魔法的力量或行圣事的力量来赢得拯救这种想法。[20]

对于上帝拒绝施予恩宠的人们来说，不仅不可能通过魔力获得恩宠，而且任何方法都是不可能的。上帝的绝对超验性及“一切和肉体有关的都是堕落”等严酷教义与个人内在的孤独感结合在一起，一方面解释了为什么清教徒对文化、宗教中一切诉诸感官和情感的成分都采取彻底否定的态度，因为这些东西无助于得救，而只能平添些感伤的幻想和偶像崇拜式的迷信。这一孤独感因而成为对所有形式的感官文化的根本的敌对情绪的基础。[21]而在另一

方面，这种孤独感成为有幻灭感及悲观倾向的个人主义[22]的一个重要根源。而这种个人主义即使在今天也可以从有清教历史的民族的民族性格或习俗中发现，这与后来启蒙运动看待世人的眼光形成鲜明的对比。[23]即使在预定论作为信条的权威已经减弱的时候，我们仍然能够十分清晰地在我们所关注的时期中找到预定论对行为及生活观念的基本形式的影响痕迹。事实上，我们所感兴趣的只是对上帝的极端的完全信赖。例如教会就反复地告诫人们切莫相信朋友间出自友谊的帮助，在英国清教文献中尤其如此[24]。甚至和善的巴克斯特*(Baxter)也奉劝人们要对最亲密的朋友存有深深的怀疑，而贝雷(Baily)则直截了当地告诫人们切勿相信任何人，切勿对任何人让步。唯有上帝才可以信赖。[25]与路德主义形成鲜明对比的是，这种生活态度同时与秘密忏悔从加尔文主义盛行地区的悄然消失有密切关系。加尔文对秘密忏悔有所怀疑，只是担心其中有可能产生对圣事的误解。这一事件具有重大意义。首先这是加尔文教所产生的特定影响的迹象，同时，这还是加尔文教徒伦理态度发展过程中的心理促进因素。他们失去了能够阶段性地释放情绪性罪孽感的手段。[26]

关于由此给日常生活中伦理行为带来的后果，我们将要在下面讲到。仅就某一个人的一般宗教环境来看，后果是十分明显的。尽管为了得到拯救必须加入真正的教会[27]，加尔文教徒与他的上帝的联系仍是在深深的精神孤独中进行的。只需读一下班扬**所著的《天路历程》[28]，我们就可以了解在这一特定气氛中所产生的具体后果[29]。这本书在清教文学中不失为流传最广的书籍。其中有这样一段对基督徒的态度的描写，当基督徒意识到他是生活在毁灭之城时，当他受神召要他开始天路历程时，妻子儿女试图依附于他，基督徒用手指堵住耳朵，高叫着“生命啊，永恒的生命”，踉跄

* 理直·巴克斯特(1615-1691)，英国清教徒学者、作家。——中译注

** 约翰·班扬(1628-1688)，英国传教士、作家，“基督徒”是他的喻言体小说《天路历程》中的主人公。——中译注

着走向原野。无论怎样的文采也无法与班扬这个补锅匠单纯的情感媲美。在监禁他的斗室中，他赢得了广大信徒的爱戴，因为他表达了一个虔诚的清教徒的情感，他唯一的念头就是如何使自己得救。这一情感在基督徒与他的同道人在途中广泛的交谈中得以充分的表现，那情形使人想起凯勒(Gottfried Keller)的《正直的卡马切尔》(Gereehte Kammacher)一书。只有在他自己确信他已得救后，他才会想到，假若全家都和他在一起，倒是也不错。同样的对死亡与彼岸的恐惧，我们曾在多林格(Dollinger)笔下的里郭利的阿尔封索 (Alfonso of Liguori)身上清晰地感到。这种恐惧与当年马基雅维利*在历数那些佛罗伦萨市民的名声时曾表现出的那种高傲的现世精神相去甚远，那些人在与教皇及开除教籍的威胁做斗争时提出："对故土的爱高于对自己灵魂不得救的恐惧。"基督徒的恐惧与瓦格纳(Richard Wagner)**借塞格蒙德的口所表达的感情当然更是南辕北辙，塞格蒙德在他最后的决战前这样说："代我向沃坦问候，代我向沃尔霍尔问候——但你不要对我讲沃尔霍尔那易碎的幸福。"但这种恐惧在班扬与里郭利(Liguori)身上却产生了完全不同的结果：这种恐惧使里郭利面临各种难以想象的自我羞辱，而同样的恐惧却促使班扬与生活展开了一场不倦的、有系统的抗争。这一差异是如何产生的呢？

初看上去，加尔文主义在社会组织方面的无可置疑的优越性竟能够与这样一种斩断个人和尘世的千丝万缕的联系的倾向有关系[30]，这似乎是不可思议的。但无论看起来多么奇怪，事实上，这种关系源于基督教胞爱在加尔文式信仰所导致的个人内心孤独重压下所采取的特殊形式。首先教义就是如此[31]。整个尘世的存在只是为了上帝的荣耀而服务。被选召的基督徒在尘世中唯一的任务就是尽最大可能地服从上帝的圣诫，从而增加上帝的荣耀。与

* 马基雅维利(1469—1527)，意大利著名政治家、著述家。——中译注

** 理查·瓦格纳(1813—1883)，德国作曲家。下文塞格蒙德、沃坦、沃尔霍尔均是瓦格纳著名歌剧《尼伯龙根的指环》中的人物。——中译注

此宗旨相吻合，上帝要求基督徒取得社会成就，因为上帝的意旨是要根据他的圣诫来组织社会生活。因而尘世中基督徒的社会活动[32]完全是为“增加上帝的荣耀”。为社会的尘世生活而服务的职业中的劳动，也含有这一特性。即使在路德身上，我们也可以发现他以胞爱来证明职业中具体化的劳动的合法性。但在他看来，这仅仅是一个未确定的、纯理性的设想，然而到了加尔文宗那里，则成为他们伦理系统中的一个鲜明特点。胞爱只能为了上帝的荣耀而存在[33]，而不是为肉体服务[34]，那么这种友爱首先只能表现在完成自然所给予人们的日常工作中；渐渐地，完成这些工作开始具有了一种客观的、非人格化的特性：只是为我们社会的理性化组织的利益服务。因为根据《圣经》的启示及人的天然直觉，我们所处的这个极有意义的组织结构以及整个宇宙的安排无疑是上帝为了人类的便利而创造的，这样，就使得为非人格化的社会利益服务的劳动显得也是为了增添上帝的荣耀，从而这种劳动也就成为上帝的意愿了。彻底摒除曾经折磨过其他一些人的神正论问题(the theodicy problem)以及所有那些关于世界与人生的意义的问题，对清教徒来说是不言而喻的，对犹太人是这样，甚至在一定意义上说对所有非神秘主义类型的基督教会也是这样，尽管他们各自的理由可能完全不同。

加尔文主义在这种力量布局上又增添了同一方向上的另一趋势。个人与伦理之间的冲突(即克尔凯廓尔*所说的那种冲突)对加尔文教来说不复存在，尽管该教要求个人对一切宗教事务完全负责。这里我们暂且不去分析产生这一事实的原因，以及这一事实对加尔文主义政治和经济方面的理性主义所具有的重大意义。加尔文教伦理学的功利主义特点正是起源于此，而加尔文教关于职业的思想中的特点也同出一源[35]。但目前我们必须回过头来具

---

* 索伦·克尔凯郭尔(Soören Kieregaard 1813－1855)，丹麦哲学家、神学家，存在主义哲学流派的创始人之一。——中译注

体地考察预定论。

对我们来说，具有决定意义的问题是：在一个人们把来世生活看得不仅比现世生活更重要而且更确定的历史时期中，[36]这一教义是怎样产生的呢？[37]我是不是上帝的选民？这个问题或早或晚会出现在每一个信徒面前，从而使一切其他兴趣都黯然失色。另一个问题是：我如何确知自己处于恩宠状态？[38]对加尔文自己来说，这个问题是不存在的。他感到他自己是上帝遴选的代理人，并确信他的灵魂一定得救。因此，对于每个个人如何确知自己是否是选民这一问题，在他的心底只有一个答案：只要我们知道上帝已经选定了，那么，我们就应该感到满足了。下一步就只能依靠那种出自真正的信仰的、对上帝的无言信赖了。加尔文原则上反对这样一个假设，即可以从人们的举止行为上推论出他们是选民还是被罚入地狱的人。这是一种不正当的企图探求上帝的秘密的行为。上帝的选民在现世生活中与被罚入地狱的人毫无外在差别[39]，选民所有的主观感受，如“神圣化了的滑稽精神”，被罚入地狱的人也是有可能体验到的。但是只有唯一一个例外，就是：被罚入地狱的人缺乏那种使人期待的“决定性”，那种对上帝的笃信不疑。上帝的选民因此是并且永远是上帝的不可见的教会。

很自然，对于加尔文的追随者们来说，最早如贝扎(Beza)，采取这种态度是不大可能的，更重要的是对广大的一般民众来说是不可能的。对于他们，“唯一的确定性”，即受到恩宠状态的可确知性，占据着绝对的重要地位[40]。因此，无论在哪里，只要预定论受到推崇，是否存在一个绝对的标准来衡量谁是上帝的选民的问题，就无法回避。这一问题不仅在虔信派的发展中始终具有重要意义(此派首先在归正会的基础上出现)，事实上，从某种意义来说，这一问题有时竟成为虔信派的核心问题。但当我们考虑到归正会教义与圣餐仪式所产生的巨大的社会和政治的重要性时，我们便可以看到，在整个17世纪，在虔信派之外确知个人恩宠状态的可能性起过多么大的作用。例如，一个人是否被准许参加圣餐，完全取决

于此，而圣餐则是决定一个人的社会地位的首要宗教仪式。

加尔文仅对因恩宠而产生的期待性信仰这一证据表示信赖，这是不可能使人满足的[41]，至少当个人的恩宠状态这个问题出现的时候是这样，即使正统的教义从来没有正式放弃这一标准，[42]首先是牧师的实际工作无法以此为标准而得到满足，因为这项工作正是直接面临和处理由这一教义导致的痛苦。牧师们在各个方面[43]都遇到了这一困难。只要预定论不被重新解释，或地位下降，或从根本上被抛弃[44]，就必然存在两种主要的并且是相互联系的牧师劝诫，一方面，把自己看成选民，把所有的疑虑统统视为魔鬼的诱惑，并与之进行斗争，这被认为是一种绝对的责任[45]。因为缺乏自信是信仰不坚定的结果，因而也就是不完整的恩宠的结果。而圣徒关于紧紧把握自己的圣职的劝诫便被解释为一种获得个人选民地位的确定性，以及在生活的日常奋斗中获得称义的责任。因此取代谦卑的罪人的是那些充满自信的圣徒[46]，前者是路德向之许诺只要他们在悔悟的信仰中把自己的一切委托给上帝就能得到恩宠的人，而后者则可以在资本主义的英雄时期那些严酷的清教商人身上发现，而且一直到现在也还偶可见到。另一方面，为了获得这种自信，紧张的世俗活动被当做最合适的途径[47]。只有世俗活动能驱散宗教里的疑虑. 给人带来恩宠的确定性。

归正会的宗教情绪中一些基本的特点可以用来解释为什么应该认为世俗的活动同样能达到这种境界，也就是说，为什么可以把世俗活动看成是最合适于抵消宗教性焦虑感的途径。归正会在因信称义这一教义上与路德宗有所不同，正是在这不同之中其特性最为显而易见。对这种种的差异施奈肯伯格在他出色的讲演中有精微的、客观的而且是避免了价值判断的分析[48]，因此以下一些简短的结论大多都直接取自他的讨论。

路德教信仰力求达到的最高宗教经验就是与神的“神秘的合一”(uniomystica)[49]，其在 17 世纪的发展特别是如此。这种说法对归正宗的信仰来说是生疏的；如其名称所示，这是一种真正吸收

神性的感觉，一种神性确实进入了信仰者的灵魂的感觉。这在性质上与德国神秘教徒主张以冥思所达到的目的相近，其特征就是消极地寻求达到在上帝那里得到安宁。

哲学的历史也表明，主要是以神秘直觉为特征的宗教信仰在经验事实方面也能与明确的现实感和谐共处；甚至因为它弃绝了辩证学说，宗教信仰还能直接证明这种现实感。而且，神秘主义甚至可以间接地提高理性化行为所带来的兴趣。但是，在神秘主义与世界的关系上，缺乏的是对外在活动的肯定性评价。此外，路德宗将"神秘的合一"与因负罪而产生的深重的卑贱感结合起来，而这种感觉对信仰坚定的路德徒保持那种"日常生活中的赎罪能力"是很关键的，因此便可维持为求得恕罪所必不可少的恭谦和单纯。另一方面，典型的归正会宗教从一开始就弃绝了路德宗那种纯内向的情感性虔诚，也弃绝了那种寂静派*式的躲避一切属于巴斯噶的东西的做法。神性真正深入人的灵魂是不可能的，因为和肉体相比上帝具有绝对的超验性："有限不能包含无限。"只有在上帝通过选民们而工作并且他们也意识到这一点时，选民们才有可能与他们的上帝成为一体，他们才能感觉到这一点。也就是说，他们的行动来自因为上帝的恩宠而产生的信仰，而这种信仰反过来又以其行动的性质而自我肯定。可以用来为所有实际宗教活动分类的最重要的拯救条件方面的深刻差异，[50]在这里出现了。宗教信仰者既可以因为他觉得自己是圣灵的容器也可以因为觉得自己是神的意愿的工具而确信自己已处于恩宠状态。在前一种情况下，他的宗教生活倾向于神秘主义和感情主义，而在后一种情形里则倾向于禁欲行为。路德接近于第一种类型，而加尔文宗则无疑地属于后一种类型。加尔文教徒当然也想"只通过信仰"来得救。但既然加尔文用怀疑的眼光看待所有纯粹的感觉和情感，而不管这些

---

* 寂静派，一种主张寂静主义的天主教神修学派。认为人要修德成圣，在于绝对寂静，逃避外在事务，与上帝合一。——中译注

东西显得多么崇高[51]，那么信仰也就必须以其客观效果来加以证实，以便为这“唯一的确实性”提供一个坚实的基础。它必须是“有效的信仰”[52]，救赎的感召必须是有效的神召（沙瓦宣言中所用词句）。

如果我们进一步问，加尔文教徒凭借什么样的成果认为自己有能力辨认真正的信仰呢？答案是：凭借一种有助于增添上帝的荣耀的基督徒行为。什么行为能起到这个作用则只有在上帝自己的意志中才会有答案；他的意志或者直接通过圣经来启示，或者间接地在他所创造的有意义的世界秩序（自然）中体现出来[53]。特别是通过将自己灵魂的状况与选民的灵魂状况相比较，比如按照圣经的说法就是和大主教相比，便可知道自己的恩宠状态[54]。只有上帝的选民才真正拥有这种有效的信仰[55]，只有他才能通过他的重生和由此而来的全部生活的神圣化来增添上帝的荣耀，靠的是实实在在的而非表面化的善行。正是通过他的意识，他的行为才是以他自身内一种为上帝的荣耀而工作的力量[56]为基础的，起码就其行为的最根本的特征和持恒的理想（“须遵循的提议”）来说是这样。他也意识到，达到这种宗教所力求获得的最高的善，即被拯救的确定性[57]，不仅仅是上帝的意愿，而且应该说是由上帝促成的[58]。《新约·哥林多书》第二卷八章五节证明了这一切是可以达到的[59]。因此，无论善行作为一种获得救赎的手段是怎样地无用，因为即使是选民也仍然是血肉之躯，他们做的一切绝对达不到神的标准，但善行是必不可少的，是成为选民的标志[60]。善行不是用来购买救赎，而是用来消除罚入地狱的恐惧的技术性手段。在这个意义上，善行有时被看成对救赎是直接必需的[61]，或者说那“唯一的所有物”便取决于善行[62]。

实际上这就意味着上帝帮助那些自助的人[63]。因此有时人们指出加尔文教徒自己创造了[64]自己的救赎，或者更准确地说，创造了对得救的坚定不移信念。但这个信念不可能像在天主教中那样存在于个人所为善行的逐渐积累过程，而是存在于全面系统的自

我控制之中，这种自我控制时刻面临着冷酷的选择：成为选民还是沦入地狱。这样我们便遇上了我们这次研究中很重要的一个问题。

我们都知道这种思想在归正会及各宗派中有越来越明确的阐述[65]。然而路德宗却曾一再指责这种思想回到了以行事获得拯救这一教义[66]。不管被指责者反对将他们的信条与天主教教义混为一谈的抗议是多么可以理解，但是如果这个指责指的是归正会给普通基督徒的日常生活带来的实际后果的话，那么，这个指责肯定是有道理的[67]。因为比加尔文宗信徒对道德行动的宗教性评价更为强烈的形式也许从来没有过。但是，对于这种善行救赎说的实际意义最为重要的是什么则必须从对其特殊性质的认识中去寻找，因为这些特性形成了他们的伦理行为的独特之处，并且使其与中世纪普通基督徒的日常生活区别开来。不同之处可以这样来概括：标准的中世纪天主教平信徒[68]过着极其单纯的伦理生活。首先他尽职地完成他那些传统的责任。但在此极小限度之外，他的善行并不一定形成一个有联系的生活体系，起码是没有理性化的体系，而只是一系列单独的行为。他可以利用善行来满足偶然需要，如为某些特殊罪孽赎罪，改善他获得拯救的机会，或者在他生命快要结束的时刻，以此作为一笔保险金。当然，天主教的伦理是关于意图的伦理。但是单独一项行为的具体意图便决定了这项行为的价值。于是某一项好的或坏的行为便会记在行为者的账下，决定着他现世的和永恒的命运。教会很现实地认识到人并不是一个可以绝对清晰地界定的统一体，不能用非此即彼的方法来判断，人的道德生活通常屈服于相互冲突的动机，因此他的行动也是矛盾的。当然，教会的理想就是要求生活在原则上有一次变化。但教会最重要的权力和教育的手段之一，赦罪的圣事，削弱的正是这一要求(对一般基督徒来说)，而圣事的这种作用又是与极端天主教的最深的根源相联系的。

使世界理性化，摒除作为达到拯救的手法的魔力[69]，这一点天

主教徒从来没有像清教徒(在清教徒之前还有犹太人)那样来得彻底。对天主教徒[70]来说,教会的赦罪仪式是对他自身的不完善的一种补偿。教士是玩弄变体这种奇迹的魔术师,他手里握有通向永生的钥匙。人在悲伤和忏悔之时就可以向他求助。他带来赎罪的机会、恩宠的希望和恕罪的诺言。这样他使人们从那可怕的紧张状态中解脱出来,而受严酷的命运支配的加尔文教徒注定要经受这种紧张的,不容任何缓和的状态。对他来说这样又友好又富于人性的慰藉是不存在的。他不能指望靠后来增加了的善的意愿来为几个小时的软弱或轻松赎罪,而天主教徒甚至路德教徒却能这样。加尔文教的上帝要求他的信徒的不是个别的善行,而是一辈子的善行,并且还要结成一个完整的体系[71]。这里没有天主教那种富于人性的循环:罪恶－忏悔－赎罪－解救－新的罪恶。也没有任何美德可以使整个一生得到平衡,而这种平衡曾经可以通过暂时性惩罚或在教会里得到的恩宠来调节。

这样,普通人的道德行为便不复是无计划的、非系统的,而是从属于全部行为的有一致性的秩序。循道宗这个名称与参入18世纪最后一次大的清教思想复兴的人联系在一起是绝非偶然的,正如具有同样意义的谨严派这个词适用于他们17世纪的精神先驱一样[72]。因为只有彻底改变体现在每一时刻、每一行动中的全部生活的意义[73],才能确保恩宠的效果;把人从“自然状态”转变为“恩宠状态”。

圣徒的生活完全是为了一个超验的结局,即获得拯救。也正是因为这个原因他在现世的生活是彻底理性化的,完全受增添上帝的荣耀这个目的的支配。“一切都为上帝的荣耀”这句格言从来没有这样严格地奉行过[74]。只有一种靠永恒的思想所指引的生活,才能达到对自然状态的克服。笛卡儿的“我思故我在”被同时代的清教徒接了过来,从伦理角度重新加以解释[75]。正是这种理性化使得归正会的信仰有其独特的禁欲倾向,也是其与天主教的关系[76],及冲突的基础。因为很自然,天主教并非不知道同样的事

情。

无疑，基督教禁欲主义包含着很多不同方面，既表现在外表上也表现在其内在含义上。但是早在中世纪，甚至在古代的某些形式中，禁欲主义在其西方的最高形式里便有一种明确的理性特征。西方修行生活的巨大历史意义（与东方修行生活相对而言），正是以这种理性特征为基础的，虽然不一定所有的情形都是这样，但总的形态是如此。在圣·本尼狄克*的教规里，特别在克吕尼的僧侣和西妥教徒身上，以及最集中地在耶稣会士身上，修行生活已从无计划的来世性和荒谬的自我折磨中解放了出来。修行生活发展为一套合乎理性的行为的有系统的方法，目的是克服"自然状态"，使人摆脱非理性的冲动的影响，摆脱对外界和自然的依赖。修行生活试图使人服从一个至高无上的、带有某种目的的意愿[77]，使他的行动得到经常的自我控制，并且让他认真考虑自己行为的伦理后果。于是修行生活从客观上说把僧侣训练成为上帝的天国而服务的工人，由此推进一步，从主观上看，也确保了他的灵魂得救。这种积极的自我控制构成了圣·依纳爵**"修行"的目的，以及其他一切合乎理性的修道士美德的目的[78]，也是清教最重要的实际理想[79]。在与清教徒那种冷峻的矜持相互辉映的深沉的轻蔑中，在关于其殉道者所受的磨难，以及那些尊贵的上等教士和官吏毫无节制的咆哮的记载里[80]，都可以看到那种对平静的自我控制的推崇，正是这种自我控制今天仍然是最典型的英美绅士的特征[81]。用我们的话来说就是[82]：清教徒就像所有理性类型的禁欲主义一样，力求使人能够坚持并按照他的经常性动机行事，特别是按照清教教给他的动机行事，而不依赖感情冲动。就清教这个词的形式上的心理学含义而言，它试图使人具有一种人格。与很多流行的观点相反，这种禁欲主义的目的是使人可能过一种机敏、明智的生

---

* 本尼狄克(480－550)，天主教本笃会创始人。——中译注

** 圣·依纳爵(约 35－约 107)，早期基督教教父。——中译注

活：最迫切的任务是摧毁自发的冲动性享乐，最重要的方法是使教徒的行为有秩序。所有这些要点在天主教修道生活的规则[83]和加尔文宗的行为原则中[84]都同样受到特别的强调。二者的巨大扩展性力量正是建立在这种对整个个人的有条不紊的控制上的，特别是以此为基础确保了同路德宗相对的加尔文宗的能力，使它能够作为宗教斗士来保卫新教运动。

另一方面，加尔文教禁欲主义与中世纪禁欲主义的不同之处也是显而易见的。这表现在"福音商议"的消失，以及随之而来的从禁欲向世俗活动的转变。这并不是说天主教曾把那种有条理的生活局限在修道院的密室里。无论在理论上还是在实践中都不是这种情况。恰恰相反，而且早已有人指出，尽管天主教在伦理方面有更多的节制，一种从伦理角度看缺乏系统的生活并不能满足它所树立的最高理想，哪怕是为众信徒所树立的生活理想[85]。比如说，圣·法兰西斯*的第三条戒令就是一次很有影响的尝试，它力图使禁欲主义渗入到日常生活中去，而且，我们也清楚，这绝非唯一的一次尝试。事实上，正如《跟随基督》这一类型的著作以其影响强烈的方式所表明的那样，这些著作所宣扬的生活方式让人觉得要高于日常伦理道德。日常道德只不过是最低限度而已，而且不能用清教所要求的标准来衡量。此外，对教会的某些习俗的实利性利用，最突出的莫过于赎罪符，不可避免地抵消了有系统的世俗禁欲主义的趋势。正是因为这个原因，这种利用在宗教改革时期被认为不只是什么无关紧要的误用，而是教会最根本的罪恶之一。

但是重要之处却是如此一个事实：能够出色地过这种宗教意义上理性生活的人只是，而且只会是，僧侣。因此一个人越是深深地陷入禁欲主义，就越是远离日常生活，因为他最神圣的职责就是

* 圣·法兰西斯(1181—1226)，天主教法兰西斯派(又称"方济各会")创始人。——中译注

超越世俗的伦理[86]。路德从任何意义上来说都没有遵循什么发展的规律，而是按照他自己的个人经验来行动的，这种经验的实际结果虽然在一开始有点不太确定，但后来的政治形势推进了他的个人经验。他曾摈弃过以上那种趋势，而加尔文宗直接从他那里继承了这一态度[87]。塞巴斯蒂安·弗兰克一语道中了这种类型的宗教的中心特征：现在每一个基督徒必须终生成为僧侣。他就是在这个事实中看到了宗教改革的意义。但是，一堵大堤挡住了禁欲主义摆脱日常的世俗生活的潮流，于是那些虔诚的超尘脱俗的人只好被迫在世俗的事务中追寻自己的禁欲理想，而他们以前是能成为最出色的僧侣的。

但加尔文宗在其发展过程中为这一倾向添加了某种肯定性的东西，亦即增加了这样一种观念：必须在世俗活动中证明一个人的信仰[88]。由此便给更为广大的具有宗教倾向的人带来一种明确的实行禁欲主义的诱引。通过将其伦理建立在预定论的基础上，加尔文宗得以用今生今世就已预定为上帝的圣徒的精神贵族来代替僧侣们那种出世、超世的精神贵族[89]。这种贵族有其“不可毁的特征”，比起中世纪僧侣与周围世界的分离来，他们同人类中被永远罚入地狱的那一部分人之间的鸿沟更加是不可逾越，而且因为其不显形刺目，这道鸿沟变得更加可怕了[90]。这是一道极其粗暴地侵入一切社会关系的鸿沟。选民和圣徒那种已获得神的恩宠的意识与其对待邻居的罪孽的态度是并存的。这不是一种基于对自身弱点的了解，富于同情心的理解，而是充满了仇恨和轻蔑，把邻居看成是上帝的敌人，打上了永远被惩罚的标志[91]。这种感情居然能激烈到如此程度，以至常常因此形成了各种宗派。比如说 17 世纪的独立派*运动就是这种情况。真正的加尔文教教义主张上帝的荣耀要求教会应该使那些受到惩罚的人也受制于教规，而在当

---

* 独立派，英国清教徒中的一派。产生于 16 世纪下半叶。主张各教堂独立自主，只成立联合会性质的组织而不设行政性的各级总机构。反对设立国教，更不赞成教会从属于国家政权。——中译注

时，这个教义为另一种信念所压倒：如果一个不能获得重生的灵魂竟然被允许进入上帝的殿堂，而且参加各种圣事，或者甚至作为牧师掌管圣事，那将是对上帝的侮辱[92]。于是，作为这种确保教会纯洁的教义的结果，在教会里出现了多纳图派思想，正如加尔文教里出现了浸礼宗一样。教徒们要求确保教会的纯洁，要求建立一个由业已证明是处于恩宠状态的人组成的团体，但众多宗派的形成往往并没有充分表现出这个要求的必然后果来。教规的修改只是下列努力的结果：尽量把能够重生和不能重生的基督徒区分开来，尽量把那些对圣事有准备和没有准备的人区分开来，要保证教会和其他一些特权掌握在前者的手里，而且只任命那些不容怀疑的人为牧师[93]。

这种禁欲主义很自然地在《圣经》中找到了总是可以用来检查自己的标准，而且显然正是它所需要的那种标准。值得重视的是，加尔文宗中那些著名的掌握圣经的人所信守的是《旧约》里的道德格言，因为《旧约》和《新约》中的格言一样，是真正通过神谕得来的，因此应该受到同样的尊敬。很自然，这些格言显然不应该只适用于希伯来人当时的历史环境，也不应该由后来的基督明确地否定掉。对信徒来说，这个戒令是理想的却又是永远无法完全达到的标准[94]。而另一方面路德曾经是很珍视摆脱对诫令的屈从的，认为这是信徒神圣的权力[95]。在清教徒阅读得最多的章节，箴言集和诗篇中，表现出希伯来人那种既畏惧上帝而又完全冷静的智慧，而在清教徒对生活的全部态度中都可以看到这种智慧的影响。特别是清教对宗教的神秘方面（事实上也就是宗教的全部情感因素）的理性压抑，都已由桑福德[96]正确地归结为《旧约》的影响。但《旧约》中固有的这种理性主义本质上属于小资产阶级的和传统主义的类型，不仅和预言家先知们无边的怜悯之情，还和另外一些因素混杂在一起了，这些因素甚至早在中世纪就曾促进过一种独特的情感型宗教的发展[97]。归根到底是加尔文教那独特的、从根本上说是禁欲的性质选择并同化了旧约宗教中最适合于加尔文教的

成分。

加尔文教新教中的禁欲主义和天主教牧师生活的理性化形式都有对伦理行为的系统化，这种系统化在虔敬的清教徒对自己的恩宠状态不间断的注视中[98]表现得是很粗浅的。当然，极狂热的归正诸教派[99]和近代天主教某些部分（特别是在法国），首先是由于耶稣会士的影响，都有"宗教记账簿"，里面登记和罗列着种种罪恶、诱惑和争取恩宠的进展。但在天主教那里，记账簿的目的就是使忏悔完整全面，或者说是给"灵魂的向导"提供一个基础，以便为基督徒（大多数是女性）提供权威性指教。而归正会的基督徒却是在记账簿的帮助下体察到自己的意向。所有的道德家和神学家都提到过这种记账簿，而本杰明·富兰克林那本记录他在不同美德方面的进步的簿子，尽管表格化了而且像统计数字，却是一个经典性例子[100]。另一方面，过去中世纪（甚至是古代）就有的上帝的记账簿的说法被班扬推到了一个极其不雅的极端，他把罪人与上帝的关系比成顾客和店主的关系。一旦负了债，尽管可以通过各种善行来偿还累积的利息，却是永远还不清本金的[101]。

在观察自己的行为的同时，后来的清教徒也观察上帝的行为，并且在生活的每一细节上都看到了上帝的指印。而且与加尔文严格的教义相反，他总能知道为什么上帝采取了这样或那样的行动。使生活神圣化的过程就这样几乎具有开办商业企业的性质[102]。对整个生活全面进行基督教化是伦理行为这种有条理性的结果，而与路德教明显不同的加尔文教迫使人们采取的正是这种伦理行为。必须牢牢记住这种理智性对实际生活的决定性影响，才能正确理解加尔文教的影响。一方面我们可以看到加尔文教正是利用这个因素才产生了这样的影响。但其他各种信仰也必然有相同的影响，因为它们的伦理动机在关键的一点上，即确保恩宠的教义这一点上是一样的。

至此我们只讨论了加尔文宗，而且一直假定预定论是清教道德的教义基景（所谓清教道德指的是有条理地理性化了的伦理行

为)。之所以能这样做是因为这个信条的影响范围事实上已经远远地超出了长老派这样一个在所有方面都恪守加尔文教原则的宗教集团。不仅在1658年的独立派《沙瓦宣言》中,而且在1689年汉塞德·克诺里(Hanserd Knolly)的浸礼宗《信纲》里也含有这一信条,甚至在卫斯理宗中也有其影响。尽管约翰·卫斯理作为这场运动的出色的组织天才相信恩宠的普遍性,但第一代卫斯理派中伟大的鼓动家之一和卫斯理宗里始终如一的思想家怀特菲尔德*对此教义坚信不移。曾一度颇有影响的,以汉丁顿夫人为核心的那一派也有同样的情形。正是这种保持了高度一致性的教义,在决定命运的17世纪里,坚定了那些富于战斗精神的神圣生命的捍卫者的信仰,使他们确信自己是上帝手中的武器,是他的天意的执行者[103]。此外,它还避免了过早地堕落为一种在尘世行善的纯粹功利主义学说,那样一种教义是绝不可能激发人们为未经理性化的理想目标做出如此巨大的牺牲的。对绝对有依据的规范的信仰,绝对的预定论和上帝的彻底超验性——将这三者结合起来就其本身意义来讲是伟大的天才的产物。同时这种结合在原则上要比那种较为温和的教义更加属于近代,因为后者对使上帝从属于道德规范的情绪做了较大的让步。最重要的是我们将不断看到确保恩宠状态这个思想对我们讨论的问题具有极其根本的意义。既然它是理性伦理学的心理基础,而作为这种心理基础所产生的实际意义又可以完全在预定说里加以研究,那么最好就从这里开始,从这个教义最富于一致性的形式开始。在以下将要讨论的各宗派中,这个思想形成了一个不断重复出现的框架,可以用来联系信仰和行为。在新教运动内,这个思想不可避免地影响了最初那些信徒的行为中禁欲主义的倾向,其结果原则上与路德主义那种相对来说无助的、绝望的道德观形成了鲜明的对照。路德式"可失的恩宠"尽管显然是可以通过幡然悔悟重新获得的,但其自身却并没有

* 乔治·怀特菲尔德(1714—1770),基督教新教卫斯理宗布道家。——中译注

核准禁欲主义新教的一项重要结果——对我们来说是最重要的结果——那就是系统地、合乎理性地安排整个道德生活[104]。因此路德教信仰几乎没有触及一时冲动行为和天真幼稚感情的自发性活力。阴郁的加尔文教的教义所有的经常性自我控制和对自己的生活进行精心规范的动机在这里并不存在。像路德这样的宗教天才便可以毫无困难地生活在这样一种开朗和自由的环境里,而且只要他有足够的热情,便不会有重新掉回"自然状态"的危险。这种单纯、敏感,而又特别情感化的虔诚形式在很多最典型的路德宗教徒身上只是一种装饰,就像他们自由而又自发的道德一样,而在真正的清教那里却很少有同样的情形。但在诸如胡克(Hooker)、奇林华斯(Chillingsworth)等人的较温和的英国国教那里却有更多的例子。而对普通的路德徒来说,甚至包括那些有才干的路德徒,最确定的一点就是,只要有一次忏悔或诫训能打动他,他就会暂时地升到了"自然状态"之上。

对同时代人来说令人吃惊的是归正会和路德教的道德标准之间存在着巨大的差异,路德教主要人物常常因为酗酒和庸俗而名声扫地[105]。此外,路德宗教士阶层的不可救药,其只强调信仰,而且反对有禁欲倾向的浸礼派运动,也是众所周知的。典型的德国品格常被称为好性子或自然随和,和英美环境下对自发性自然状态的彻底破坏所带来的后果形成鲜明的对照,甚至表现在人们面部表情的不同上。德国人习惯于将英美人的特点不恭地判断为狭隘、拘泥和精神抑制。但是行为间的这种十分显著的差异明显地起源于路德宗中禁欲主义对生活的渗透程度不如加尔文宗中那么强烈。每一位自发流露感情的自然之子对所有禁欲主义的东西的反感都表现在那些情绪中了。而事实是由于其关于恩宠的教义,路德宗缺乏从心理角度对有系统行为的核准,以此来促进对生活有条理地理性化。

有了这种核准就决定了宗教的禁欲特征,无疑这种核准也可以来自各种不同的宗教动机,这我们马上就会看到。加尔文的预

定说只不过是好几种可能性之一。但我们已经信服就其自身来说预定说不仅具有十分突出的一致性,而且其心理效果也是极为有力的[106]。相形之下,非加尔文宗的禁欲运动,完全从以宗教为动机的禁欲主义角度来看,则削弱了加尔文教内在的一致性和威力。

但在实际的历史发展中,大多数情形是加尔文教的禁欲主义,或是受到其他禁欲主义运动模仿,或是成为灵感的源泉,或是作为各个不同的原则在发展中以资比较的材料。尽管教义基础也许会不同,但只要有相类似的禁欲特征,一般都是教会组织带来的结果。关于这一点我们将在另一场合讲到[107]。

B. 虔信派

从历史上说,预定论也是通常称之为虔信派的禁欲主义运动的出发点。由于这场运动只是归正会* 内部的运动,因此,几乎不可能在虔信派的和非虔信派的加尔文教徒之间划出一条界线。[108]有时,几乎所有的清教主要代表人物都被归入虔信派教徒之列。甚至把预定论和确保恩宠状态的教义(及其对于我们在上面所讨论的那种获得唯一的确实性的根本兴趣)之间的整个联系看成本身就是虔信派对加尔文最初学说的发展,这样一种看法也是非常正统的。禁欲主义在归正会内部的复兴通常(特别是在荷兰)都伴随着预定论的复苏,而预定论在此之前要么被暂时忘却,要么没有受到强调。因而,在英国,根本就没有使用"虔信派"这一术语的习惯。[109]

但是,甚至在欧陆(荷兰和莱茵河下游),归正会内的虔信派仅仅是,至少在根本上是,归正会禁欲主义的强化,如同,比方说,贝雷(Bailay)的学说是这样一种强化一样。由于"虔诚的实践"受到特别的强调,信条的正统性因之被推到幕后,事实上,似乎常常变

* 基督教新教加尔文教会的另一统称。"归正"一词译自英文 Reformed,意即经过改革回归正道。——中译注

成一种可有可无的东西。那些预定要得到恩宠的人可以偶尔犯些违反教条的过失和其他一些罪过，并且经验表明常常是那些根本没有受过经院神学教育的基督徒反而最清楚地显示出信仰的果实，而另一方面，仅仅通晓神学绝对不能保证通过行为来证明信仰，这一点也是很明显的。[110]

因此，是否是上帝的选民是根本不能以神学学说来加以证明的。[111]于是，虔信派，尽管它在形式上还归属于神学家们的教会——这也是它的一个特点——却深深地怀疑这个教会，[112]并且开始把那些"虔诚的实践"的信徒聚集到秘密的宗教集会上来。[113]它希望使"选民的不可见教会"在这个世上变得可见。因此，尽管它没有发展成一宗，但它的成员却力图在这个团体内过一种摆脱了尘世的种种诱惑、在一切细节上都按照上帝的旨意行事的生活，从而得以通过他们日常生活中显示出来的外在标记确信自己的重生。因此，真正皈依者的教会——这对所有真正的虔信派团体都是如此——希望通过强化了的禁欲主义来享受此生与上帝合一的福佑。

而这后一种倾向有着与路德的"神秘的合一"密切相关的某种东西，并且时时导致更多地强调宗教的情感方面，从而超出了正统的加尔文宗所能接受的范围。事实上，从我们的观点看，这可以说是在归正会内部发展起来的虔信派的决定性特点。因为这一情感因素——最初对加尔文宗来说是完全陌生的，但另一方面又与中世纪某些宗教形式相关——实际上引导宗教努力争取在此世获得拯救，而不是为了来世的确定性而艰苦地禁欲。不仅如此，情感竟会如此强烈，以致宗教带有了确实是歇斯底里的性质，导致半意识的宗教迷狂状态和周期性神经疲劳的交替（这一点可由无数例证表明，并在神经病学上可以理解），而神经疲劳的周期则被认为是被上帝抛弃的表现。其结果是与清教徒成系统的神圣生活所置人于其下的那种严格而有节制的教规发生直接对立。它意味着保护加尔文教徒合乎理性的人格免受情欲侵扰的那些禁令的削弱。[114]

同样地，加尔文教的肉体堕落的观点（从情感上说，例如以所谓蛀虫情感的形式）也就有可能导致从事世俗活动的进取心的死亡。[115]即便是预定论教义本身，如果与主导的理性的加尔文主义的倾势相反，变成情感沉思的对象，也可能导致宿命论。[116]最后，把选民和世人分开的欲望，以其强烈的情感，导致一种具有半共产性质的隐修的团体生活，虔信派（即便是归正会内部的虔信派）的历史一再地表现出这一点。[117]

但是，只要这种以强调情感为条件的极端后果不出现，只要归正会虔信派努力在一世俗的职业中，在日常生活常规的范围内确证救赎，那么，虔信派原则的实际效果就会是更加严格地、禁欲式地控制在世俗职业中的行为，从而为世俗职业的伦理观提供一种比正统归正会基督徒的那种世俗可尊性更加坚实的宗教基础，这种世俗可尊性被具有优越感的虔信徒看成是第二流的基督教。由选民组成的宗教贵族阶层——这种阶层在加尔文禁欲主义的每一种形式内都有发展，并且越是严肃认真地执行加尔文禁欲主义，就越是肯定会发展——于是在荷兰，在自愿的基础上，以教会内部的秘密集会的形式组织了起来。另一方面，在英国清教中，它部分地导致了教会组织内部积极的基督徒和消极的基督徒的实际分离，部分地导致了，如同上面所示，宗教派别的形成。

另一方面，以路德教为基础的德国虔信派的发展，（斯彭内尔、弗兰克、亲岑道夫*等人的名字就是与之联系着的）却偏离了预定论的教义。但是，与此同时，它又绝对没有背离以这条教义为必然顶点的那些观念的主体，这一点可由斯彭内尔自己对英国和荷兰的虔信派对他的影响的描述加以证实，也可由在他所组织的最初几次秘密集会上宣读贝雷的著作这一事实所证明。[118]

从我们特定的角度看，不管怎么说，虔信派只是意味着，循规

* 斯彭内尔（1635－1705），弗兰克（1663－1705），亲岑道夫（1700－1760），三人均为虔信派主要领袖。——中译注

蹈矩地控制和监督的（从而也就是禁欲的）行为渗透到了加尔文宗各派。[119]但是，路德宗必然会感到这种理性的禁欲主义是一种陌生的因素，德国虔信派的教义中缺乏一致性就是由这一事实而导致的困难的结果。斯彭内尔把路德教的观点和加尔文教特有的善行教义（这些善行都是带着“为上帝增添荣耀的意图”而做的）结合起来，作为成系统的宗教行为的教义基础[120]。他还信仰（这个信仰使人想起加尔文教）选民获得某种相对程度的基督教完善性的可能性。[121]但是，这个理论却缺乏一致性。深受神秘主义者影响的斯彭内尔[122]，力图以一种不太确定但本质上是路德式的方法，描述成系统的基督徒行为类型，以求平衡而不是证明他那种形式的虔信派，他并不是从神圣化中推衍出“唯一的确实性”；他没有采纳确保恩宠的观念，而是采纳了路德的多少有点松弛的关于信仰与善行相联系的观点，这种观点我们已在上面讨论过了。[123]

但是，就虔信派的理性的和禁欲的因素大大超过其情感的因素而言，对于我们的论题具有根本意义的那些观点却一再地保持住了它们的地位。这些观点就是：(1)作为规律，有条不紊地发展自己的恩宠状态，逐步达于越来越高的恩宠和完善程度是恩宠的标记；[124](2)“上帝的天意是通过处于这样一种恩宠状态的人起作用的”，也即是说，在那种状态中，如果他们耐心地等待和有条理地沉思，上帝就会给予他们以他的标记。[125]在 A. H. 弗兰克看来，在一项职业中的劳动也是一种最好的禁欲活动，[126]上帝自己就是通过他选民的劳动的成功而降福于他们的，这一点在他看来是无可辩驳的事实。我们将会看到，清教徒也是这样看的。

这样，为了替代双重天命，虔信派以一种本质上类似加尔文教但又比它较为温和的手法订出了一系列观点，这些观点建立起一个基于上帝特别恩宠的选民贵族阶层[127]，导致了上述诸心理后果。例如，在这些观点中就有所谓忏悔限期论，[128]这一观点通常（但却是不公平地）被虔信派的反对者们归咎于虔信派。这种观点认为，恩宠是赐给所有人的，但对每一个个人来说，要么是在其生

命的某一确定时刻赐给他，要么是在最后的某一刻赐给他。[129]任何一个错过了这一时刻的人都不能获得普遍恩宠的帮助；他就会处于一种和加尔文教义所说的那些被上帝遗弃的人相同的境况中。与这一理论极其接近的是弗兰克从其个人体验中得出的观点，这一观点在虔信派中广为流传，甚至可以说占据统治地位。这个观点就是：恩宠只有在某些独特和奇异的情况下，即是说，在先有忏悔之后才能奏效。[130]按照虔信派教义来说，既然并非人人都能有这样的体验，因此，那些尽管用了虔信派推荐给他们的方法却依然没有得到恩宠的人，在重生的人的眼中就是一种消极的基督徒。另一方面，由于创造了一种诱发忏悔的方法，甚至获得神圣的恩宠实际上也变成了合乎理性的人类活动的目的。

在私人密室中忏悔的做法，尽管不是人人都这样做（例如，弗兰克就不是这样），但的确是许多虔信派教徒的特点，如同斯彭内尔反复提出的疑问所示，尤其是虔信派牧师的特点；但是，这种做法引起受恩宠的贵族阶层的反对。这种反对观点帮助削弱了它与路德宗的联系。通过忏悔获得的恩宠对行为产生的可见效果构成了允许赦罪的必要标准；因此，不可能只是忏悔就足够了。[131]

亲岑道夫认为，他自己的宗教立场尽管在来自正统派的攻击面前有些摇摆，但总的说来是趋向于工具论的。然而，除此之外，这位杰出的宗教业余爱好者（像里敕尔*称呼他的）**的学说的立足点，几乎不能以我们的重点所在加以清楚的表述。[132]他一再称自己是保罗一路德基督教的代表；因此他反对因其恪守法规而和詹森联系起来的虔信派类型。但是，弟兄会***自己实际上早在1729年8月12日的《草约》上就曾主张一种在许多方面都与加尔文宗选民贵族立场极其相似的立场。[133]尽管亲岑道夫一再自认是路德

---

* 里敕尔（A. B. Kitschl，1822—1889），德国基督教新教神学家。——中译注

** 亲岑道夫始学法律，课余研究《圣经》和虔信派著作，故称之为宗教的业余爱好者。——中译注

*** 指摩拉维亚弟兄会，亲岑道夫曾重整弟兄会。——中译注

宗[134],但他还是允许和鼓励了这一立场。他在1741年11月12日所采取的著名的把《旧约》归于基督的立场,正是多少相同的态度的外在表现。然而,弟兄会的三个分支中,加尔文分支和摩拉维亚分支都从一开始就在要点上接受了归正会的伦理观点。即便是亲岑道夫自己也追随清教徒向约翰·卫斯理*表达了这样的看法,即尽管一个人自己不能,但别人却能从他的行为中得知他的恩宠状态。[135]但是,另一方面,在摩拉维亚弟兄会特殊的虔敬里,情感的因素却占据着非常重要的地位。尤其是亲岑道夫自己曾不断地力图抵制清教的禁欲主义神圣化倾向,[136]并把对善行的解释转向路德教的方向。[137]而且,在绝弃秘密集会和保留忏悔的影响下,在他身上发展出一种本质上是路德式的对圣事的依赖。此外,亲岑道夫特有的原则,即宗教情感的孩子般天真是其纯真的标志,以及利用占卜来揭示上帝的旨意,曾强烈地遏制过强调理性的行为的影响。总而言之,在这位伯爵的影响范围内,[138]反理性的、情感的成分在摩拉维亚弟兄会的宗教中,较之于其他地方的虔信派中,占有着重要得多的地位。[139]在斯班根伯格(Spangenberg)的"忠实弟兄情谊的观念"中,道德和罪过的宽恕之间的关系,一般地讲,已和路德教一样松散了。[140]亲岑道夫之放弃循道宗式的追求完善,这里如同其他处一样,是他那种根本上是幸福论(快活论)的理想的一部分,按照这种理想,应该让人们在现世从情感上体验永恒的福祉(他称之为幸福),[141]而不是鼓励他们通过合乎理性的劳动确保来世的福祉。[142]

尽管如此,弟兄会最重要的价值观念,与其他教会相对,在于过一种积极的基督徒生活,在于传教,以及与之相关的,在于在一种职业中从事职业劳动,[143]这一观念始终是他们的生命活力。此外,从功利的立场出发,对生活加以实用的理性化对亲岑道夫的哲学来说是至关紧要的。[144]对他来说,如同对其他虔信派教徒一样,

---

* 约翰·卫斯理(1703—1791):卫斯理宗(又称循道宗)的创始人之一。——中译注

这一方面是由于他那种明确的厌恶对信仰有危险的哲学思辨，以及相应的偏爱经验知识；[145]另一方面是出于一个职业传教士的精明的常识。弟兄会，作为一个大传教中心，同时也是一个商业企业。这样，它就引导其教徒走上了世俗禁欲主义的道路，这种禁欲主义在各处都首先寻找活干，然后又细心地、有条理地把活做好。然而，对使徒的贫困的赞美，对上帝通过预定而选召的信徒[146]的赞美——这种赞美是从使徒是传教士的榜样中得来的——却构成了另一个障碍。实际上，它意味着“与福音保持一致”的部分复活。一种与加尔文教伦理相似的、理性的经济伦理的发展确实受到了这些因素的阻碍，但是，如同浸礼派运动的发展所表明的，这种发展也不是不可能的，而是恰恰相反，它在主观上受到仅为职业而工作的观念所强烈鼓励。

因此，当我们从对我们来说是重要的观点出发来考虑德国的虔信派时，我们必须完全承认其禁欲主义的宗教基础的确是动摇的，不确定的，这就使得德国虔信派明显地弱于如钢铁般一致的加尔文宗；而这种动摇性和不确定性部分地是路德教影响的结果，部分地是其情感特征的结果。当然，把这种情感成分作为虔信派与路德宗的区别特征，也是片面的。[147]但是，与加尔文教相比，虔信派对生活的理性化必然是不太强烈的，因为要占有恩宠状态的压力被转向了现时的情感状态，这种恩宠状态是必须不断被证明的，同时又是与未来的永恒性相关的。选民力图获得的，并且在他的职业中以不停顿的和成功的工作而不断更新的自信，被一种谦卑和克制的态度取代了。[148]这部分地是情感刺激完全导向精神体验的结果；部分地是路德宗忏悔制的结果；尽管虔信派时常怀疑这种制度，但一般地讲，它还是被容忍了。[149]所有这一切表明，路德教特有的救赎观念的影响在于罪过的宽恕，而不在于实践的神圣化。成系统的、合乎理性的，为获得和保持对未来（来世）得救的确知的斗争，现在被与上帝相一致相合一的体会的需求所代替。这样，追求现世享乐以阻止合乎理性地组织经济生活的倾向，从某种意义

上讲在宗教生活领域中也同样存在。

因此，很明显，把宗教需求导向现时的情感满足不可能发展出如此有力的动机来使世俗活动理性化，正如加尔文教的选民以其排他性地深思彼岸世界来确保恩宠状态的需求一样。另一方面，这种做法，较之于正统路德教徒那种实际上束缚于《圣经》和圣事的传统主义的信仰，更加有利于宗教有条理地渗入到行为之中。总的说来，虔信派，从弗兰克和斯彭内尔到亲岑道夫，越来越趋于强调情感的方面。但是，这在任何意义上都不是某种内在发展规律的表现。差异来自这些领袖所处的宗教（和社会）环境的不同。这里，我们尚且不能进入这一问题，也不能讨论德国虔信派的特点如何影响了它在社会和地域上的扩大。[150]我们必须再次提醒自己，这个强调情感的虔信派当然是逐渐地变化、走上清教选民的道路的。如果我们能够，至少是暂时地，指出这种差别的实际后果，那么，我们或许可以说，虔信派所赞同的那些德行更多地一方面是忠于信仰的官吏、职员、劳动者、或家庭工人的德行，[151]另一方面是带着虔诚的谦卑的（以亲岑道夫的方式）主要地还是家长式的雇主的德行。比较起来，加尔文教似乎更紧地与资产阶级的资本主义的企业家的那种严格的守法主义和主动进取心相联系。[152]最后，纯情感形式的虔信派，如同里敕尔[153]所指出的，是有闲阶级的一种宗教业余爱好。无论这一描述怎样远不详尽，但它还是有助于解释在这两种禁欲主义运动各自影响下的民族在特征（包括经济特征）上的某些差异。

C. 循道宗

一种富有情感却依然是禁欲的宗教类型与那种对加尔文教禁欲主义教义基础的日益增长着的冷漠和否弃的联合，也是与欧陆虔信派相应的英美运动的特征。这一运动称为循道宗[154]。“循道”这一名称本身就表明，在当时人们的印象中，它的信徒的特点

就是:具备有条理的、系统化的行为本性,以求达至“唯一的确定性”(certitudo salutis)。这从一开始就构成了这一运动宗教渴望的中心,并一直延续下来。无论循道宗与德国虔信派的某些流派[155]有多么不同,他们之间有关系是肯定无疑的。这首先可以从他们都将条理主要用于产生皈依的情感行为这一点中看出来。在约翰·卫斯理身上被摩拉维亚弟兄会和路德教派的影响所唤醒的对情感的强调,使得一开始就看出了它在群众中的使命的循道宗带上了强烈的情感特征,这在美国尤为突出。在一定的环境之下,忏悔的实现含有如此强烈的情感斗争,以至于往往会出现最激烈的癫狂状态。这种情况在美国常常发生在公众集会的场合。这就构成了对上帝的恩宠的不该有的占有的信仰的基础,同时也就构成了对称义和宽恕的直接意识的基础。

现在,这一情感型的宗教已经同被新教打上恒久的理性烙印的禁欲主义伦理观念结成了一种独特的同盟,尽管这一同盟内部还存有不小的困难。首先,和加尔文教将任何情感的东西都视为幻觉式的东西不同,“唯一的确定性”的唯一确实的基础在这里从根本上被认为是对宽恕的绝对确定性的一种纯感觉,而这是从对精神的见证中直接抽取出来的,精神的出现则确有待时日。作为这一点之补充的是卫斯理关于神圣化的教义。这一教义尽管明显背离正统的教义,但它依然是正统教义的逻辑展开。根据这一教义,一个以此方式而获新生的人,借助于已在其身上发生作用的恩宠,甚至可能在此生通过某种瞬间的、一般说来是个别的并且常常是突然的精神转变而达到神圣化,即获得那种在摆脱了罪恶意义上的完善性的意识。无论达到这一目标有多么的困难,一般地讲要到临终之际方能达到,也一定必不可避免地要去寻求它,因为它最终保证了“唯一的确定性”,并用一种宁静的自信取代了加尔文教徒的那种阴沉的忧虑[156]。它还让真正的信徒看到,罪恶至少在他身上已不再具有驾驭的力量,从而使他与其他人区别开来。

因此,虽然自明性的感觉具有很大的意义,但依据法规进行的

正当行为自然仍须遵循。无论卫斯理对当时强调德行的做法怎样进行攻击,也只不过是复活了这一古老的清教教义而已:即德行不是起因,它仅仅是借以知晓一个人处于恩宠状态的手段,而且仅当德行被审慎地用来表现上帝的荣耀之际才是如此,单单正当的行为是不够的,如同他自己发现的一样。另外必须加上对恩宠的感觉。卫斯理自己有时也将德行描述成恩宠的条件,在 1771 年 8 月 9 日的宣言中[157],他就强调指出,缺乏善行德操之人绝不是一个真正的信徒。实际上,循道宗的教徒总在坚持,他们同英国国教在教义上并无区别,分歧仅在于宗教的实践方面。这种对信仰之结果的强调曾在《新约》“约翰一书”第三章第九页中得到最明显的证明;这里,行为被视作重生的鲜明的标记。

但是尽管如此还有许多困难[158],对于那些信奉预定论教义的循道宗教徒来说,当然认为“唯一的确定性”是在对恩宠和完善性的直接感受[159]中浮现而不是在对恩宠的意识中浮现——二者必居其一。这种对恩宠的意识出自于用来不断证实信念的禁欲行为同时又大大超出了这种行为,并由此,全部教规(Perservantia)的确定性就仅只依赖于单个的忏悔行为了。弱者们对基督教的自由有一种宿命的解释,随之循道的行为也就崩溃了。或者说,唯有在这种方式遭否弃之处,正当人的自信心[160]才会达到从未企及的高峰,获得一种清教徒式的情感强化。面对这种种攻击,循道宗教徒们起来迎战。一方面他们进一步强调圣经的正统权威和确保恩宠状态的不可或缺性[161],另一方面则在实效上强化卫斯理反加尔文主义的教派在这一运动中的力量,而按照这一运动的教义,恩宠是可以失去的。卫斯理通过摩拉维亚弟兄会所接受的[162]路德教的强大影响强化了这一倾向并且增加了循道宗伦理观念的宗教基础的不确定性[163]。最后只有把重生这个概念,即把拯救的情感确定性作为信仰的直接结果的概念明确地保持下来作为恩宠的不可或缺的基础;随之,神圣化——从罪恶的束缚中至少是实质上的脱身——也就被视为对恩宠的必然证明。恩宠的外在方式,特别是

圣礼仪事的重要性相应地减弱。无论如何，随着循道宗而起的各地的普遍觉醒，例如在新英格兰，就意味着恩宠和选召教义的胜利[164]。

因此，从我们的观点看来，循道宗的伦理似乎建立在不确定性的基础之上，这一点与虔诚派是相似的。但是对更高生活，即立地成神的向往使得他们将预定论当做一种权宜之计。不管怎么说，循道宗源生于英国，其伦理实践与英国清教的伦理实践有着密切的关联，因为它梦寐以求的就是复兴清教。

皈依式的情感行为是循其道理而诱发出来的。在达到了这种皈依情感后，随之而来的并不是去仿照情感型的亲岑道夫的虔信派的方式，来到某种虔诚的和上帝同一的欢乐之中，而是相反，情感，一旦觉醒，就投入到为了完善性而进行的理性斗争中去。这样，其信仰的情感性质并不就导致像德国虔信派那样的一种精神化了的感情宗教。施奈肯伯格(Schneckenburger)已经指明，这一事实是和罪恶感的不那么强的发展相联系的，而罪恶感则又部分地直接地归因于皈依的情感经验。这在对循道宗的讨论中已经成为普遍接受的观点。这里，其本质上是加尔文主义的宗教感情的特征仍然是至关重要的。情感的兴奋采取了狂热的形式。这种狂热虽然只是偶然的，却能引起强力的震动，然而它决不会摧毁行为的其他方面的理性特征[165]。因此，循道宗的重生仅仅为预定论被抛弃之后，作为禁欲行为的宗教基础的德行教义提供了一种补充。行为成为确定真正皈依的手段甚至如同卫斯理有时说的成为其条件，而通过这种行为形成的徵号实际上却恰恰同加尔文教的如出一辙。在下面的讨论中，一般说我们可能会忽略掉循道宗，因为作为一个晚生子[166]，它并未给职业观念的发展[167]提供任何新的东西。

D. 浸礼宗诸派

欧洲大陆的虔信派和盎格鲁撒克逊各族的卫斯理会(即循道

宗),从其思想内容及历史地位看,都是次要的思想运动[168]。另一方面,除了加尔文教以外,我们还发现了新教禁欲主义的另一个独立来源,这个来源存在于浸礼运动及16至17世纪之间直接发源于这一运动或采取其宗教思想方式的诸派[169],如浸礼会,门诺派,尤其是贵格会(即公谊会)[170]。通过这些教派我们将探讨其道德观基础在原则上异于加尔文教义的宗教团体。以下的描述只是侧重对于我们来说是重要的内容,因而不能真正表现出这个运动的多样性。我们还要把主要注意力再次放在历史较长的资本主义国家中浸礼运动的发展之上。

所有这些教派有着一个共同的特征,这一特征无论从历史上还是从原则上说都是极为重要的,但它对文化发展的影响只能从一个不同的角度才能得以说明。这种特征我们已经熟悉,即信徒的教会[171]。它意味着宗教团体,(即宗教改革运动中的诸教会[172]所说的"可见教会",)不再被视为一种为超自然目的服务的责任机构,一种不管是为了增加上帝的荣耀(加尔文派),还是作为给人类带来救赎方法的媒介(天主教和路德派)都必然包含义徒与非义徒的机构,而仅仅被看做是由那些相信重生的信徒个人所组成的团体,并且只是由这些人组成的团体。换言之,它不再被看做一个教会而是被看做一个教派[173]。这就是那个就其本身而言是纯形式的原则,即只有独自取得信仰的成年人才能受洗礼——的全部象征意义所在。[174]正如浸礼宗教徒在所有的宗教讨论中所一再重申的那样,这样的因信称义在他们看来同那种在这个世界上为基督服务的思想是大相径庭的,而后者是老一代的新教正统教义中占统治地位的思想。[175]因为,这种因信称义存在于对上帝救世恩赐的精神上的占有之中,但是这种占有只能通过个别的启示才能获得,而启示只能是由于圣灵在个人心中作用所致,除此以外别无他路。这种称义是赐给每一个人的,因此只要等待圣灵就足够了,不要因为沉溺于罪恶的尘世而阻止了圣灵的到来。因此,信仰(在对基督教教义的了解,以及通过忏悔寻求上帝的恩宠意义上的)重要

性必然被压减到最低的程度，并且随之出现早期基督教魂灵思想的复兴，当然其中有重大的修改。例如，门诺·西门斯(Menno Simons)*在他的《基督教救赎教义基本读物》(1539年版)一书中首次给出了其一贯的合理教义的那个教派，和其他浸礼教派一样，希望成为一个无可指责的基督教会，一个全部由单独受上帝启蒙和召唤的人组成的信徒团体。再生的人，并且只有他们，才是基督的兄弟，因为与基督一样，他们在精神上是由上帝直接创造的。[176]逃避尘世——即避免一切与世人不必要的交往；严格维护圣经的至高无上——即以早期基督徒生活作为自己的榜样——这一切是初期浸礼宗团体的产物，而且只要旧观念存在，逃避尘世的原则就不会完全消失[177]。

浸礼宗各派从其早期占主导地位的动机中选出一条原则，作为永久保留的财富；在不同的前提下，我们在讨论加尔文宗时已经对此原则有所了解，而且它的重要性还将反复显现出来。这就是，他们坚决地弃绝一切肉体崇拜，认为这样做有损于本来仅属于上帝的崇敬。[178]早期的瑞士和德国南部的浸礼教徒，与青年时期的圣·法兰西斯相似，激进地认为《圣经》中的生活方式是与一切尘世享乐的彻底决裂，是一种直接以使徒生活为标准的生活方式。而且，许多早期浸礼教徒的生活的确使人回想起圣·吉尔斯(St. Giles)那种生活方式。但从它与信仰的精神特质的关系来看，严格遵循圣经戒律[179]并没有一个牢固的基础。因为上帝启示于先知和使徒的并不是他能够而且愿意启示的全部。相反，《圣经》持久的生命力，不是在于书面的文字记录，而是在作用于日常生活中的圣灵的力量，它直接对任何一个愿意倾听的人谈话；而《圣经》的这种经久不衰的生命力才是基督教唯一真正的特点。这就是早期基督教徒们的戒律，斯温科菲尔德(Schwenkfeld)曾宣扬这一点以反

* 门诺·西门斯(1492-1559)，基督教新教门诺派创始人。主张教徒不能只靠因信而称义，同时也应靠善行。——中译注

对路德，后来福克斯*(Fox)又将其用来反对长老会。从持续启示这一观点发展出贵格会后来一再主张的“理智与良知中圣灵的内心戒律之重要性”这一著名的教义(这在最终的分析中是起决定性作用的)。这并没有清除《圣经》的权威，但是否定了《圣经》独一无二的权威，而且最终发展到彻底消除了通过教会而得救的教义的一切残余思想；这对贵格会是如此，甚至对浸礼宗和圣餐派(Communion)也是如此。[180]

浸礼宗诸派和预定论者一起，尤其是和严格的加尔文教徒一道，对于作为得救途径的种种圣事进行了彻底的贬毁，从而以最极端的形式完成了对尘世的宗教理性化。甚至是上帝在《圣经》中的那些启示也只有借助于持续启示的内在之光才能真正理解[181]。另一方面，至少根据在这里得出必然结论的贵格会教义，它对那些从不知道《圣经》形式的启示的人们也可以产生作用。“教会之外没有拯救”(extra ecclesiam nulla salus)这一主张仅只是对受圣灵启示的人们的无形教会而言的。如果没有内心之光，自然人，即使是自然理性引导下的人，也纯粹是行尸走肉，其无神性遭到包括贵格会在内的浸礼宗诸派的谴责，而且比加尔文教派更为激烈[182]。另一方面，如果我们等待圣灵造就的重生，并对之真诚坦怀，那么由于其神圣性、重生就能导向全面地征服罪孽[183]：这样，不消说丧失恩宠状态，就是罪恶的复萌也实际上成为不可能发生之事。然而，正如在后期的卫斯理宗中，人们并没有把达到这种状态视为法规，而是认为个人的完善程度必须逐步提高。

但是所有浸礼宗团体都希望在其教徒行为无可非议的意义上成为纯洁的教派。发自内心的对尘世及其利益的抛弃，通过良知向上帝表白无条件的顺从，是唯一的毫无异议的重生标志，因而相应的行为方式对于救赎是必不可少的。所以，上帝的恩宠并不能挣来，只有听任其良心指挥的人才有理由认定自己的重生。在此

* 乔治·福克斯(1624—1699)，英国公谊会或贵格会创始人。——中译注

意义上，善行是一个必不可少的条件(causa sine qua non)。可见，我们一直坚持的巴克莱(Barclay)的这个最后推论所揭示的思想，实际上就是加尔文教义的翻版，而且是在流行于英国和尼德兰的浸礼宗诸派中的加尔文教禁欲主义的影响下发展起来的。在其早期的传教生涯中，乔治·福克斯一直致力于劝说人们诚心诚意地实践这种思想。

但是，由于预定论遭到反对，浸礼宗道德观的独特的理性特点在心理上首先基于期待圣灵降临的思想，这种思想甚至在今天也是贵格会集会的一大特点，对此巴克莱作了详尽的分析。这种默默等待的目的是克服一切冲动的和非理性的东西，克服自然人的激情和主观欲望。他必须静下来以创造出灵魂的宁静和谐，因为只有在这种和谐宁静之中才能听到上帝的话语。当然，如同在其他类型的宗教里可能发生的情况那样，这种等待可能导致歇斯底里和预言家的出现，而且只要来世希望尚存，在一定条件下会导致蕴藏千年的宗教狂热的迸发。实际上，这种情况曾在那个最后在明斯特*土崩瓦解的宗教运动中发生过。

然而，就浸礼宗影响到平凡的日常世界这一事实来看，上帝只在人们肉体静止时才开口说话的思想实际上促使人们审慎权衡行动并且通过个人良知小心翼翼地进行称义[184]。后期的浸礼宗派别，尤其是贵格派，采用了这种恬静、平和、极为有责任感的行为方式。彻底剔除世界上魔力的行动使除了推行世俗禁欲主义之外再不可能有别的心理活动方式。由于这些派别与政治权势及其所作所为毫无关系，其客观结果是他们将禁欲主义美德渗入职业生涯。早期浸礼运动的领导人在反对世俗性上是毫不留情、完全彻底的。但是，理所当然，即使是第一代浸礼教徒，也没有坚持把严格的使徒式的生活方式作为每一个人再生的绝对的必不可少的证明。甚至在这一代人中，甚至在门诺以前，都存在那种富有的资产阶级，

* 明斯特，德国西部城市。——中译注

他们坚决维护注重实用的世俗美德，维护私有制；实际上浸礼教严格的道德伦理踏上了加尔文教伦理为之开辟的道路[185]。这仅仅是因为通往来世的修道院形式的禁欲主义道路由于自路德以来的著作的影响而被封闭，这些著作认为，这种禁欲主义不符合《圣经》而且具有通过善行得救的意味，在这一点上，浸礼宗遵循了路德的思想。

然而，除去早期这些半公社性的派别，一个所谓"登卡尔派"*(Dunchard)(Tunker dompetaers)的浸礼教派，直至今天仍然谴责教育，谴责生活必需品之外的任何形式的私有财产。甚至巴克莱也不是以加尔文派或是路德派的观点来看待自己的职业责任，而是以托马斯的观念来对待这种职责，把它当做"自然手段"(naturali ratione)，即信徒生存在尘世所必需的条件[186]。

这种态度意味着加尔文教职业观念的衰微，正如斯彭内尔(Spener)和德国虔信派中这种观念的削弱一样。然而，在另一方面，由于浸礼宗诸派中多种因素的作用，从事经济职业的兴趣日益增强。首先，这是由于拒绝在政府部门担任公职的思想的影响。(这种思想最初是作为一种宗教义务而产生，它要求抛弃一切世俗的东西。)这种思想在原则上虽然已被丢弃，但它仍然存在，至少对门诺派和贵格会来说，实际上依然是有效的，因为他们拒绝宣誓和佩带武器，其结果就是不能担任公职。在所有浸礼宗诸派中与这种思想同时流行的还有一种对任何贵族生活方式的极其有力的对抗。同在加尔文派中的情形相似，这部分是禁止对肉体的崇拜的结果，部分是前面提到的非政治甚至是反政治原则的结果。浸礼宗行为的精明而谨慎的理智性就这样被糅进非政治的职业中去了。

同时，浸礼宗认为良知是上帝给予个人的启示，而且浸礼宗救

* 登卡尔派，又名友爱会，1708 年由德国亚历山大·马克建立，后迁至美国，Tunker 是德文词，意为"受浸者"。——中译注

赎教义赋予良知的这种作用以极大的重要性，这就使得他们在世俗职业中的行为具有一种特点，这个特点对于资本主义精神的发展具有最重要的意义。我们将推迟到适当的时候再考虑这个问题，因为只有到那时才能在不触及新教禁欲主义的整个政治和社会伦理的情况下对它进行研究。然而，在此之前，我们已经提醒人们注意资本主义伦理中最重要的原则，也就是通常被表述为“诚实就是上策”的原则[187]。它的经典文献就是上面摘引的富兰克林的小册子。而且，即使在17世纪的人们看来，浸礼宗尤其是贵格会所持的世俗禁欲主义的具体形式，就是这一准则的实际运用[188]。另一方面，我们将发现加尔文教的这种影响更多地促使了获取私有财产的能量的释放。因为尽管有关于上帝选民的正统的繁文缛节的存在，歌德的话经常可以适用于加尔文教：“行动的人从来就是残酷无情的，除了旁观者之外，没有任何人有良心。”[189]

促使浸礼宗各派世俗禁欲主义盛行的另一个重要因素只能在另外一个前提下得到全面考虑。尽管如此，为了说明我们为什么选择这样一种叙述的次序，我们不妨就这个问题略说几句。我们特意不以历史较长的新教教会这样的客观社会机构作为我们的出发点，也没有将出发点放在其伦理道德影响上，更没有放在极其重要的教会戒律上。我们更倾向于把出发点放在主观接受禁欲主义信仰对个人行为所产生的影响上。这不仅是因为事情的这一方面以往所受到的注意远远不如另一方面，而且是因为教会戒律的影响决非一种始终不变的事物。相反，教会对个人生活的监督，正如在加尔文政教中实行的那样，几乎不异于宗教法庭。这种监督会妨碍个人能量的解放，在一些情况下它的确产生了妨碍作用，而这种个人能量的解放本来就已经受到为了得救而进行的理性的禁欲主义追求的限制。

国家的商业规章可以使工业发展起来，但不能或者说单靠它不能，发展资本主义精神，因为在这些规章呈现其专制特征的一切方面，它们都在很大的程度上直接阻碍了这种精神的发展。因此，

当教会组织变得过分专制时，就会产生相似的结果。它使某种外在的统一性得到了特别的加强，但在某些情况下它又削弱了理性行为的主观动机。关于这一点的任何讨论[190]必须考虑两种戒律后果的巨大差别，一种是英国国教专制的道德戒律的后果，另一种是建立在自愿归顺基础上的教派的相应戒律的后果。原则上，浸礼运动在各地建立的是教派组织而不是教会，这一点自然更利于增强他们的禁欲主义，这在不同程度上与那些加尔文教、卫斯理宗和虔信派教派的情况一样，这些教派因环境所迫而形成志愿性的团体[191]。

至此我们已经陈述了清教关于在商业社会中的职业观的宗教基础，因而我们的下一个任务就是探究它的后果。我们已经涉及不同的禁欲主义运动表现出的细节和重点的区别，但我们也看到存在于他们之中的重要的相同之处[192]。但是，就我们所要达到的目的来看，问题的关键简要说来在于宗教上恩宠状态的观念，这种观念对于所有教派都是很普遍的，它是把获得这种状态的人从肉体的堕落中，从尘世中划分出来的标志[193]。

另一方面，尽管在不同的教义中获得恩宠的方式不同，但它绝不能凭魔术般的圣事来取得，也不能靠相信忏悔来达到，更不能通过个人的善行来获取这一点却是共同的。只有在证明具有与自然人生活方式明显相异的特殊行为方式之后，才有可能取得这种恩宠，由此产生出对于个人的推动力，激励个人有条有理地监督自己的行为，以使自己获得恩宠，并因此而把禁欲主义注入其行为之中。但是，如同我们所见，这种禁欲主义行为意味着人的整个一生必须与上帝的意志保持理性的一致，而且这种禁欲主义再也不是一种不堪承受的负担（opus supererogationis），而是每一个确信拯救的人都可以做到的事情。与自然生活不同的圣徒们的宗教生活再也不是在离开尘世的修道院里度过，而是在尘世及其各种机构里度过——这是非常重要的一点。这种在现世之中（但又是为了来世的缘故）将行为理性化，正是禁欲主义新教的职业观引起的结

果。

最初逃避尘世，与世隔绝的基督教禁欲主义已经统治了这个它在修道院里通过教会早已宣布弃绝了的世界（但总的说来，它还没有影响到尘世的日常生活中自然而发的特点）。现在，它走出修道院，将修道院的大门"砰"地关上，大步跨入生活的集市，开始把自己的规矩条理渗透到生活的常规之中，把它塑造成一种尘世中的生活，但这种生活既不是属于尘世的，也不是为尘世的。这会产生什么样的后果呢？我们将在后面的讨论中阐明。

第五章
禁欲主义与资本主义精神

为了理解禁欲主义新教的基本宗教观念与它为日常经济活动所设立的准则之间的联系，有必要格外认真地对那些很明显根源于教会实践活动的著述作一番考察。因为，在一个来世生活意味着一切，每一个基督徒的社会地位取决于教会是否容纳他的时代，教会人员通过他们的教职、教规和布道发挥着我们现代人完全无法言喻的作用（只要浏览一下劝世文，良心问题汇编等等便可明了这一点）。在这样的时代，经由上述渠道展现出来的宗教力量对于民族性格的形成有着决定性的影响。

就本章所要达到的目的而言（当然，这种做法并不适合于所有的目的），我们不妨把禁欲主义新教看做统一的整体。而由于发端于加尔文教的英国清教徒为职业观提供了最融贯系统的宗教依据，我们将仿效前面的方法从中挑选出一位代表人物作为讨论的中心。R. 巴克斯特（Baxter）* 使许多清教伦理学家相形见绌，这既是由于他极其注重实践的现实主义态度，同时也因为他的著述所享有的普遍声誉，它们被不断地再版并被译成了多种外国文字。他隶属长老会派，且是威斯特敏斯特会议** 的辩护人。但恰如他那个时代最优秀的人物一样，他后来逐渐摆脱了正统加尔文教的教条。在内心深处，他反对克伦威尔的僭位，正如他反对任何类型的革命一样。他不赞同异端教派，对圣徒们那种疯狂的宗教激情也

---

* 巴克斯特（1615－1691），清教神学家。——中译注

** 威斯特敏斯特会议：指 1643 至 1648 年英国长期国会在威斯特敏斯特举行的会议，参加会议的主要是议员及清教派教士，会议根据加尔文教制定了《威斯特敏斯特信纲》等。——中译注

不感兴趣，但对于不涉及原则问题的标新立异、别出机杼却抱相当开明的态度，对自己的反对者也能做到客观公允。他为自己开辟的耕耘领域是：通过教会的作用来实在地振拔人之道德生活。为了实现这一目标，他先后供职于国会时期、克伦威尔时期以及王政复辟时期[1]的各届政府，最后在圣·巴多买罗节前从王政复辟政府告老引退。他乃是有史以来最杰出的牧师之一，他所著的《基督教指南》(Christian Directory)是清教伦理学最完美的概述；而且他还根据自己从教职活动中取得的实践经验而不断地修正它，完善它。为了比较起见，我们将利用斯本纳的《神学思想录》作为德国虔信派的代表，巴克莱的《辩护词》作为贵格派的代表，还将参考禁欲主义伦理学的其他一些代表性著述[2]。不过，由于篇幅所限，我们将尽可能地把这种比较局限在一定的范围。[3]

在阅读巴克斯特的《圣徒永恒的安息》(Saint's Everlasting Rest)或者《基督教指南》或其他人类似的著述[4]时，人们一眼便会吃惊地发现，它们在讨论财富[5]，与财富的获得时所最强调的乃是《新约》中的伊便尼派*的成分[6]。按照这种看法，财富本是极大的危险，它的诱惑永无休止，与上帝之国的无上重要性相比，对财富的追逐毫无意义，[7]而且，它在道德上也是颇成问题的。这种禁欲主义似乎比加尔文的禁欲主张更激烈地反对追逐世俗财产；加尔文认为，聚敛财富并不会阻碍教会发挥作用。

相反地，它将大大提高教会的威望，而这是十分可取的；由此，他允许教职人员为谋取利润而动用其资产。而在清教徒的著作里，对追逐金钱财富的谴责非难却是俯拾即是，无穷其多，我们可以拿它们与中世纪后期的伦理文献作一番比较，后者在这一问题上的态度要开明得多。

而且，他们是以极其严肃认真的态度来表达其对追逐财富的种种疑虑的；为了能理解这些疑虑不安中所包含的真正的伦理意义与底蕴，我们必须对其加以深入地探讨。他们持反对态度的真实道德依据是：占有财富将导致懈怠，[8]享受财富会造成游手好闲

---

* 伊便尼派，又称"穷人派"，早期基督教派别之一。——中译注

与屈从于肉体享乐的诱惑，最重要的是，它将使人放弃对正义人生的追求。事实上，反对占有财富的全部理由就是它可能招致放纵懈怠。因为，圣徒的永恒安息是在彼岸世界，而在尘世生活里，人为了确保他蒙承神恩的殊遇，他必得"完成主所指派于他的工作，直至白昼隐退"。按照主之意志的明确昭示[9]，唯有劳作而非悠闲享乐方可增益上帝的荣耀。

这样，虚掷时光便成了万恶之首，而且在原则上乃是最不可饶恕的罪孽。人生短促，要确保自己的选择，这短暂的人生无限宝贵。社交活动，无聊闲谈[10]，耽于享乐[11]，甚至超过了对健康来说是必不可少之时辰（至多为六至八小时）的睡眠[12]，凡此种种皆位于应遭受道德谴责之列[13]。清教伦理当然不会如富兰克林那样申言时间即金钱，但这条箴言在某种精神意义上确是真理。时光无价，因之虚掷一寸光阴即是丧失一寸为上帝之荣耀而效劳的宝贵时辰。[14]如此，则无为的玄思默想当是毫无价值，而如果它是以牺牲人的日常劳作为代价而换来的，那么它必须遭到严厉的谴责。[15]其原因是：上帝更乐于人各事其业以积极践覆他之意志[16]，何况礼拜日已为人进行沉思提供了充裕的时间。在巴斯克特看来，那些在规定的时辰竟然挤不出时间与上帝交流的人多半是疏于其职业的懒鬼闲汉。[17]

所以，巴克斯特反复不断，且经常是充满激情地宣讲：人须恒常不懈地践行艰苦的体力或智力劳动，这成了他最主要的工作。[18]此种做法乃是基于两种不同的动机。[19]一方面，劳动是历来所推崇的禁欲途径，因为它在西方教会中一直发挥着这种作用，[20]这正是西方教会不同于东正教以及全世界几乎所有的修行戒律之处。[21]对于清教徒归结到不洁生活名下的一切诱惑来说，劳动是一种特别有效的抵御手段，它的功效决非是无足轻重的。清教徒弃绝性欲的禁欲主义与修道院的禁欲生活只是在程度上而非原则上有所区别；而且由于它的婚姻观念，其所造成的实际影响远远超过了后者。因为，即使在婚姻生活里，性交也不过是遵照"滋生繁育吧"[22]的训令而充当为上帝增益荣耀的手段，上帝正是为此目的才恩准它的。除了粗茶淡饭和冷水浴外，用来抵御一切性诱惑的药方与

用来抵制宗教怀疑论和道德上的寡廉鲜耻的药方一样，那就是“尽忠职守”。[23]不过，最重要的乃是更进一步把劳动本身作为人生的目的，[24]这是上帝的圣训，圣·保罗的“不劳者不得食”无条件地适用于每一个人，[25]厌恶劳动本属堕落的表征。[26]

和中世纪观念的分歧在这里十分明显地表现出来。托马斯·阿奎那也曾解释过圣·保罗的这句名言。但对他来说，[27]劳动仅是维持个人与社会之存在的必要的自然条件。一旦这一目的业已达到，则该名言便不再具有任何意义。而且，它只是对整个人类而非对个人有效，因此不适用于那些无需靠劳动为生的人。在这种情况下，作为上帝王国的精神活动方式之一的冥想沉思便在严格意义上拥有了超越这一戒令的地位。不仅如此，那个时代盛行的神学还主张：修道生活的最高成就乃是用祈祷和圣歌来充实圣库(Thesaurus ecclesice)。

巴克斯特不再承认在履行劳动义务上容许存在诸如此类的例外情况，他断然宣称财富不能使任何人规避这一绝对命令。[28]富人也不可不劳而食，因为，即使他们无需靠劳动挣得生活必需品，他们必须同穷人一样服从上帝的圣训。[29]上帝的神意已毫无例外地替每个人安排了一个职业，人必须各事其业，辛勤劳作。职业不是像路德教宣称的那样[30]是人必得领承并尽量利用的命运安排，它是上帝向人颁发的命令，要他为神圣荣耀而劳动。这种表面看来不甚重要的差别却带来了影响深远的心理后果；用神意对经济结构予以解释始于经院哲学，而这种解释在后来的发展却与此种差别有着密切联系。

托马斯·阿奎那把社会的劳动分工、职业分工解释成神安排万有的直接结果，当然，不少人也提出过类似的看法，不过援引他的观点最为方便。然而，他以为每个人在宇宙中的具体位置为自然法则所决定，因之是随机的(用经院哲学的术语则是“偶然的”)。我们已经看到，路德主张在历史发展过程中形成的阶级差别与职业分工为神意所直接设定，恪守上帝为他安排的位置，循规而不逾此矩，这就是人的宗教责任。[31]确实，我们更多地是从他的学说中推出这一结论的，因为路德教与世界的关系从一开始就暧昧不明，

而且一直如此。在路德的思想观念中根本找不到关于改造世界的伦理原则;实际上,他的思想从未从保罗那种与世无争的态度中完全挣脱出来。所以,人应该随遇而安,逆来顺受,宗教责任只能源于这样的人生态度。

清教徒也承认私人经济活动中存在神意安排,但它所侧重的有所不同。与清教徒喜欢从实用角度解释事物的倾向相一致,它主张要从劳动分工的成效来洞悉上帝作如此安排的目的。巴克斯特在谈及这一问题时所用的溢美之辞令人时时回想起亚当·斯密对劳动分工的人所共知的神化。[32]专业化为技术发展开辟了道路,因此它必然会带来生产在数量上与质量上的增长改善,而这一切最终将促进公共利益,也就是促进最大多数人的利益。到目前为止,我们所讨论的清教徒的动机是纯粹功利性的,它与当时的世俗文献所表述的流行见解有密切联系。[33]

不过,巴克斯特在刚展开论述时就做出了如下说明,这才真正表明了清教徒的特点:"除非从事某种正经行业,否则人的一切业绩只可能是无足轻重,不成体统,他会把过多的时间花费在懒散闲逛而非工作上。"他最后得出这样的结论:"他(指有专门技艺的劳动者)会井然有序地进行工作,反之其他人却陷入长期的迷乱状态中,他们的事业既无适宜的时间也无恰当的处所[34]……因之,正规的职业乃是每个人最宝贵的财富。"普通劳动者时常不得不接受临时工作,这种情况在所难免,尽管如此,它依然是一种不足取的临时状态。无职业者缺乏有条不紊,明达事理的性格,而我们已经看到,这种性格正是世俗禁欲主义所严格要求的。

贵格派伦理观也强调从事某种职业的人生就是禁欲道德的实践,它表明人因虔诚而承领恩宠,虔诚的表征便是他从事职业一丝不苟,[35]颇有条理。上帝所要求的并非是劳作本身,而是人各事其业的理性辛劳。清教徒职业观所强调的重点总是放在世俗禁欲主义的这种明达事理的性格上,这与路德教要求人盲从上帝设定的不可更改的命运迥然有别。[36]

由此,清教徒对于人能否同时操持多种职业这一问题给予了肯定的回答,条件是这必须有利于公共利益或个人利益,[37]不致造

成对他人的损害和人疏于其职守。它甚至也不反对改换职业，如果人是经过深思熟虑后作出这种决定，且其所抱的目的是从事更令上帝欢欣的职业，[38]即根据普遍原则更有用处的职业。

确实，一种职业是否有用，也就是能否博得上帝的青睐，主要的衡量尺度是道德标准，换句话说，必须根据它为社会所提供的财富的多寡来衡量。不过，另一条而且是最重要的标准乃是私人获利的程度。[39]在清教徒的心目中，一切生活现象皆是由上帝设定的，而如果他赐予某个选民获利的机缘，那么他必定抱有某种目的，所以虔信的基督徒理应服膺上帝的召唤，要尽可能地利用这天赐良机。[40]要是上帝为你指明了一条路，沿循它你可以合法地谋取更多的利益（而不会损害你自己的灵魂或者他人），而你却拒绝它并选择不那么容易获利的途径，那么你会背离从事职业的目的之一，也就是拒绝成为上帝的仆人，拒绝接受他的馈赠并遵照他的训令为他而使用它们。他的圣训是：你须为上帝而辛劳致富，但不可为肉体、罪孽而如此。[41]

仅当财富诱使人无所事事，沉溺于罪恶的人生享乐之时，它在道德上方是邪恶的；仅当人为了日后的穷奢极欲，高枕无忧的生活而追逐财富时，它才是不正当的。但是，倘若财富意味着人履行其职业责任，则它不仅在道德上是正当的，而且是应该的，必需的。[42]关于有位仆人因拒绝发展上帝赐予他的才能而被革出教门的寓言直接挑明了这一点。[43]清教徒时常争辩说，期待自己一贫如洗不啻是希望自己病入膏肓。[44]它名为弘扬善行，实为贬损上帝的荣耀。特别不可容忍的是有能力工作却靠乞讨为生的行径，这不仅犯下了懒惰罪，而且亵渎了使徒们所言的博爱义务。[45]

强调固定职业的禁欲意义为近代的专业化劳动分工提供了道德依据；同样，以神意来解释追逐利润也为实业家们的行为提供了正当理由。[46]对禁欲主义来说，贵族的穷奢极欲与新贵的大肆挥霍同样令人厌恶。在另一方面，它对中产阶级类型的节制有度、自我奋斗却给予了极高的道德评价。[47]对于遵循上帝的旨意而成就斐然的好人，[48]它习用的赞誉之辞是："天主赐福其工程。"《旧约》中的上帝因其子民在尘世对他的拳拳服膺而恩赐他们，[49]他的全部

威权也必然对清教徒施予着同样的影响,因为他们听从巴克斯特的劝告,拿自己蒙承的恩宠与《圣经》里的英雄们所领受的殊荣[50]相类比,且把《圣经》的话语都解释成神圣法典的条规。

当然,《旧约》中的语句并非是完全明白无误的。我们已经看到,路德在翻译J. 西拉的书中的一段话时首次使用了世俗意义的"职业"这一概念。尽管这部书蒙受了希腊化文化的影响,但从它所表现的基调方面考虑,它和其他的《旧约》外典*一样都有明显的传统主义倾向。一件非常典型的事实是:迄今为止信奉路德教的德国农夫一直偏好这部书,[51]正如德国虔信派的许多支派因特别推崇它而表明它们深受路德教的影响一样。[52]

清教徒不承认伪教,斥之为缺乏神性,这与他们截然划分神性之物与世俗之物的倾向吻合一致。[53]而在正经里,《约伯记》较之其他经书影响更甚。一方面,它包含了关于上帝绝对至上、有超乎一切理解之上的权威的完整观念(这与加尔文教对上帝权威的理解一脉相承);另一方面,它从这种观念中推出了这样的结论:上帝必然会赐福于他在今生尘世中的产业(仅见于《约伯记》),其中也包括物质财富意义上的产业。[54]加尔文以为这一点并不重要,但它对清教徒却具有超乎寻常的意义。在《诗篇》及《箴言》的几首相当优美的诗篇中表露出来的东方寂静主义则被一笔勾销,正如巴克斯特本人一笔勾销了第一封哥多林书的传统主义色彩一样,尽管后者包含着关于职业观的重要思想。

然而清教徒最注重的是《旧约》里对行为之规范化、律法化的赞美,它把这誉为一切能博得上帝欢心的行为之共同标记。清教徒提出了这样一种理论:摩西法典中的确包含有仅仅适合于犹太民族的礼规或纯粹历史性的戒条,所谓摩西律法在基督手中丧失了效力是仅就此而言的;在另一方面,它作为成文的自然法规始终是有效的,因此必须予以保留。[55]这一理论使他们有可能从中删除那些与现代生活格格不入的内容。不过,由于《旧约》道德里与此

---

* 亦称"圣经外传",指公元前2世纪至公元3世纪间一切以《圣经》形式写成但终未被正式承认为正典的著述的总称。——中译注

相关的种种特点，它得以有力地促进了束身自好，严肃庄重的律法精神，而这正是这种形式的新教世俗禁欲主义的本质特征。[56]

因此，当作家们（当时的以及后来的一些作家）把清教徒，特别是英格兰清教刻画为英国的希伯来主义时[57]，他们的做法是有道理的，如果我们能对此加以正确理解的话。但我们千万不可把希伯来主义说成是《圣经》成书时代的巴勒斯坦犹太教，它应该是指经历了若干世纪的规范化、律法化以及犹太法典化教育的长期影响后形成的犹太教。早期犹太教的普遍倾向是追求平易简朴的人生，这与清教徒的本质特征相去甚远。不过，一定不能忽略的是，它距中世纪与近代犹太教的经济道德观同样遥远，后者的特殊性格决定了它们在资本主义精神气质的发展进程中占有重要地位。犹太人站在政治上大胆进取，敢于投机冒险的资本主义一方，一句话，他们的精神气质乃是贱民资本主义（pariah-capitalism）类型的。而清教徒的精神气质却是合乎理性地组织资本与劳动。它从犹太伦理中汲取的仅仅是适合这一目标的内容。

如何分析《旧约》的戒律渗透入社会生活后对民族性格的影响，这是一个引人入胜然而迄今为止尚未取得令人满意的成果的课题，甚至在这方面对犹太教的研究[58]也是如此。限于本书的篇幅，我不可能对此加以论述。除了前面已指出的两者之间的关系而外，犹太教那种以上帝的特选子民自居的信念也普遍复兴于清教徒中，[59]它在他们的基本精神倾向中占有特别重要的地位。就连秉性谦恭的巴克斯特也因为他有幸恰好出身于英格兰因此能进入真正的教会而对上帝感恩不已。我因上帝的恩宠而尽善尽美，这种感恩戴德之情深深渗入清教中产阶级的人生态度中[60]，它对资本主义英雄时代那种严肃刻板、坚韧耐劳、严于律己的典型人格之形成起了相当的作用。

清教徒的职业观以及它对禁欲主义行为的赞扬必然会直接影响到资本主义生活方式的发展，现在，让我们试图弄清楚有关这一点的几个问题。我们已经看到，清教禁欲主义竭尽全力所反对的只有一样东西——无节制地享受人生及它能提供的一切。这种态度或许最典型地体现在围绕《体育手册》[61]而展开的斗争中。詹姆

斯一世与查理一世把该书纳入法律，以此作为专门对付清教徒的手段；查理一世还下令让各教堂宣讲它。国王竟然通过立法来规定人们在礼拜日做完礼拜后有权从事通俗娱乐活动，这引起了清教徒们的激烈反对，对此我们当然不可仅仅用该法令破坏了主日的安宁来解释；其原因还在于，它会造成人们有意地背弃圣徒的起居有制的生活。从国王方面讲，他之所以要对任何敢于抨击这些娱乐活动之合法性的人予以严厉惩处，完全居于这一动机——消除清教徒反专制主义的禁欲倾向，因为它对于王国实在是太危险了。封建势力与君主势力保护寻欢作乐者，压制新兴的中产阶级道德和反专制统治的禁欲主义宗教社团，这种情况与当今资本主义社会保护乐意工作者而压制无产阶级的阶级道德与反集权主义的工会完全是一回事。

为了反抗压迫，清教徒制定了他们关键性的原则，即禁欲品行原则。在其他情况下，甚至对贵格派来说，清教徒对体育的责难绝不是事关原则的问题。如果体育活动服从于理性目的，即有必要通过它来恢复体力，那么它是可以接受的。但如果它成了无节度的冲动之勃发，它的作用就大可置疑了；倘若它竟成了纯粹的享乐手段，或者充当满足虚荣心，发泄粗野本能或非理性的赌博本能的工具，则它必须遭到严厉的谴责。任何无节制的人生享乐，无论它表现为贵族的体育活动还是平民百姓在舞场或酒店里的纵情狂欢，都会驱使人舍弃职守，背离宗教，因此理应成为理性禁欲主义的仇敌。[62]

由于上述原因，清教徒总是持疑虑重重的态度，对文化中任何不具备直接宗教价值的方面都怀有敌意。然而这并不意味着清教徒的观念里隐含着对文化的道貌岸然、气量狭窄的蔑视。事实恰好相反，至少对科学是这样，唯一的例外是它对经院哲学的痛恨。而且，清教运动中的杰出人物都深受文艺复兴时期文化的熏陶。长老会牧师的布道文旁征博引，名句箴言比比皆是。[63]激进派对此颇不以为然，但就连他们在神学辩论中也以熟谙经典为荣。大概没有哪个国家在立国初期像新英格兰那样拥有数量如此之多的大

学毕业生。清教徒之反对者的挖苦嘲讽(例如巴特勒的《赫狄布那斯》)*也主要是针对他们的迂腐气和堪称典范的诡辩技巧。这一切部分渊源于他们在宗教上对知识的高度评价,而这种评价又来自他们对天主教宣扬的"绝对信仰"的敌视态度。

但是,当我们参阅非科学文献,[64]特别是艺术**时,情况就完全两样了。在这里,禁欲主义犹如酷寒降临"快活的老英格兰"。首当其冲的不单纯是世俗的寻欢作乐。清教徒对一切沾染有迷信味道的事物,对魔法获救或圣礼获救之残余痛恨已极,而这种仇恨也波及到圣诞庆典、五朔节花柱游戏***[65]以及所有自然的宗教艺术。一种伟大而且经常是有伤风化的现实主义艺术得以在荷兰存身[66],这恰好表明了在加尔文教神权体制的短暂统治转化成温和的国家教会后,在它的禁欲主义影响力随之明显衰落后,这个国家的集权主义道德教条无力再抗拒宫廷与摄政者(领取固定俸禄者构成的社会阶层)的影响,无力再阻止资产阶级暴发户对人生的尽情享受。[67]

清教徒厌恶戏剧[68],并且由于一切性感的东西和裸体都被严格地排除在他们所能容忍的范围之外,所以关于文学或艺术的激进观点也不可能存在。闲谈,奢侈品[69]、自负的炫耀,所有这些观念都是无客观目的的非理性态度的表现,因而也就不符合禁欲主义的要求,尤其是它们并非为了上帝的荣耀,而是为人服务的。然而这些观念随时都在起作用,随时都在帮助人们作出有节制的注重实用的决定,以反对任何艺术的倾向。这在个人修饰方面,比如穿着上,尤其如此。[70]那种强大的要求生活统一性的倾向在否定肉体崇拜[71]的观念中找到了其理想的基础。而这种倾向直至今天仍然极大地增强着资本主义对生产标准化的兴趣[72]。

当然我们也不应该忘记,清教包容着一个矛盾的世界,它的首脑人物显然比保皇党人更加本能地意识到艺术的永恒的伟大

---

* S·Butler的著名讽刺诗。Hudibras是诗中的主人公。——中译注

** finearts,包括诗歌、绘画、音乐、建筑等。——中译注

*** 根据英国风俗,每年五月一日要举行五朔节庆祝活动以迎接春天的到来,人们围绕花柱舞蹈游戏。——中译注

性[73]。并且即便是伦勃朗这样一位出类拔萃的天才,无论他的举止在清教徒眼中是多么不合上帝的旨意,他所处的宗教环境仍然在很大程度上影响了他的作品的特点[74]。但是这一点并不能改变整个图景。清教传统的发展可以并且在一定程度上确实有效地导致了人格的精神化,仅此而论它对文学的确有着显而易见的益处。然而这种益处绝大部分只是在后代人身上才显露出来。

虽然我们不能在此讨论清教在所有这些方面的影响,但是我们应该注意到这样一个事实:对文化产品的享受的容忍(尽管这些文化产品纯粹是为着审美的或体育的享受),必然总是与一种特有的限制相冲突,即这些享受不得付出任何代价。人只是受托管理着上帝恩赐给他的财产,他必须像寓言中的仆人那样,对托付给他的每一个便士都有所交代[75]。因此,仅仅为了个人自己的享受而不是为了上帝的荣耀而花费这笔财产的任何一部分至少也是非常危险的[76]。即便是在当今又有哪位明眼人没有遇到过这种观念的代表呢[77]?人们使自己服从于自己的财产,就像一个顺从的管家,或者说就像一部获利的机器。这种对财产的责任感给人们的生活带来了令人心寒的重负。如果这种禁欲主义的生活态度经得起考验,那么财产越多,为了上帝的荣耀保住这笔财产并竭尽全力增加之的这种责任感就越是沉重。这种生活方式的根源,如同资本主义精神的许多方面一样,也可以追溯到中世纪[78]。但是这种生活方式是在禁欲的新教伦理中找到了其坚实的基础的。它对资本主义发展的重要性已是显而易见的了[79]。

综上所述,这种世俗的新教禁欲主义与自发的财产享受强烈地对抗着;它束缚着消费,尤其是奢侈品的消费。而另一方面它又有着把获取财产从传统伦理的禁锢中解脱出来的心理效果。它不仅使获利冲动合法化,而且(在我们所讨论的意义上)把它看做上帝的直接意愿。正是在这个意义上,它打破了获利冲动的束缚。这场拒斥肉体诱惑,反对依赖身外之物的运动,正如教友派(或公谊会、贵格会)辩护士巴克莱所明言的(更不消提及那些清教徒了),并不是一场反对合理的获取财富的斗争,而是一场反对非理性的使用财产的斗争。

但是这种非理性的财产使用却体现在各种外在的奢侈品上，无论这些奢侈品在封建脑瓜看来显得多么自然，都被清教徒的信条谴责为肉体崇拜[80]。而另一方面他们又赞同对财产的理性的和功利主义的使用，认为这是上帝的意旨，是为了满足个人和公众的需要。他们并不希望把禁欲主义强加给有钱人[81]，只不过要求他们出于需要和实际的目的使用自己的财产。舒适的观念极富特点地限定了伦理所许可的开支范围。自然，符合这种观念的生活方式的发展最早也最清楚地见于那些最坚决地代表整个这种生活态度的人身上，也就绝非偶然了。他们把中产阶级家庭中那种纯净而坚实的舒适奉为理想，反对封建主义那种没有稳固的经济基础的华而不实，那种喜好污秽的优雅，那种拒斥合度的简朴态度。[82]

在私有财产的生产方面，禁欲主义谴责欺诈和冲动性贪婪。被斥之为贪婪、拜金主义等等的是为个人目的而追求财富的行为。因为财富本身就是一种诱惑。但在这里禁欲主义是那种“总是在追求善却又总是在创造恶的力量”[83]，这里邪恶是指对财产的占有和财产的占有诱惑力。因为，禁欲主义，为了与《圣经·旧约》保持一致，为了与善行的伦理评价相近似，严厉地斥责把追求财富作为自身目的的行为；但是，如果财富是从事一项职业而获得的劳动果实，那么财富的获得便又是上帝祝福的标志了。更为重要的是：在一项世俗的职业中要殚精竭虑，持之不懈，有条不紊地劳动，这样一种宗教观念作为禁欲主义的最高手段，同时也作为重生与真诚信念的最可靠、最显著的证明，对于我们在此业已称为资本主义精神的那种生活态度的扩张肯定发挥过巨大无比的杠杆作用[84]。

当消费的限制与这种获利活动的自由结合在一起的时候，这样一种不可避免的实际效果也就显而易见了：禁欲主义的节俭必然要导致资本的积累。[85]强加在财富消费上的种种限制使资本用于生产性投资成为可能，从而也就自然而然地增加了财富。不幸的是，这种影响究竟有多大是不能以精确的统计数字来加以证明的。但是，在英格兰，这种联系如此显著，从而未能逃过历史学家杜尔（Doyle）的那双极有洞察力的眼睛。[86]同样，在荷兰，这个真正只是由严格的加尔文主义占统治地位达七年之久的国度里，在更

严肃的宗教圈子里，更简朴的生活方式与巨大财富的结合，导致了资本的过度积累。[87]

进一步讲，中产阶级的财产被贵族所吞没的倾向（这一倾向无处不在，无时没有，且在今日德国颇为强大），必然受到来自清教主义对封建生活方式的反感的阻止，这一点是很明显的。17 世纪英国重商主义者曾把荷兰资本优于英国资本的现象归结为，在荷兰新获得的资本并非一概地用于土地投资。同时，由于这不仅仅是个购买土地的问题，所以荷兰资本也不曾设法使自己转变为封建生活习惯的一部分，以至于失去进行资本主义投资的可能性[88]。把农业视为极为重要的一部分活动的并不是（例如在巴克斯特看来）土地贵族，而只是自耕农和牧民，在 18 世纪也不是地主，而是合理的耕种者[89]。这种对农业的高度评价与清教徒的虔诚尤其相符。地主阶级，"快活的老英格兰"的代表，与有着极为不同的社会影响的清教徒集团之间的冲突贯穿自 17 世纪以来的整个英国社会[90]。一方是尚未受到损害的天真未凿的生活享乐，一方是恪守律条的矜持的自我节制和传统的伦理行为，这两种态度甚至在今天也是构成英国民族特点的不可分割的组成因素[91]。同样，在北美殖民地，投机家企图利用契约奴仆的劳动建立种植园，以过上封建贵族的生活的愿望与清教徒们明确的中产阶级世界观形成鲜明的对照，贯穿了北美殖民地的早期历史[92]。

在清教所影响的范围内，在任何情况下清教的世界观都有利于一种理性的资产阶级经济生活的发展（这点当然比仅仅鼓励资本积累重要得多）。它在这种生活的发展中是最重要的，而且首先是唯一始终一致的影响。它哺育了近代经济人。

可以肯定，清教的这些理想在过于强大的财富诱惑力下会发生动摇。这点清教徒们自己也非常清楚。我们发现，作为一条规律，最忠实的清教信徒属于正在从较低的社会地位上升着的阶级[93]，即小资产阶级和自耕农，而在受恩宠的占有者中，甚至在贵格会教徒中，却经常可以发现有抛弃旧理想的倾向。[94]这种世俗禁欲主义的前身，中世纪的隐修禁欲主义，再三遭到的也正是同一种命运。在后一种情况下，当理性的经济活动通过严格的行为规定

和消费限制取得其全面效果时，积聚的财富要么像宗教改革以前那样直接为贵族服务，要么供面临崩溃危险的隐修使用，而教会的改革也就势在必行了。

事实上，修道院制度的全部历史，在某种意义上，就是与财富的世俗化影响不断斗争的历史。在一种广泛的意义上讲，世俗的清教禁欲主义也是如此。发生在18世纪末英国工业扩张以前的卫斯理宗的复兴可以与这样一种教会改革作个很好的比较。因而我们在此可以引用约翰・卫斯理自己的一段话[95]，也许可以概括以上所谈到的一切，因为这段话表明这些禁欲主义运动的领导人物在当时就非常明白那种我们所指的似乎自相矛盾的关系，不过对于这种关系我们在此已经作了圆满的解释[96]。他写道：

"我感到忧虑的是无论何处，只要财富增长了，那里的宗教本质也就以同样的比例减少了。因而我看不出就事物的本质而论任何真正的宗教复兴如何能够长久下去。因为宗教必然产生勤俭，而勤俭又必然带来财富。但是随着财富的增长，傲慢、愤怒和对现世的一切热爱也会随之而增强。那么在这种状况下，循道宗（即卫斯理宗），尽管它是一种心灵的宗教，尽管它在眼下像月桂树那样繁茂，又怎么可能会继续存在下去呢？循道宗的信徒在各个地方都朝着勤奋节俭的方向发展，而他们的财富也随之日益增长。因此他们的傲慢、愤怒、肉体的欲望，眼睛的欲望和对生活的渴望也成比例地增强。因此尽管还保留了宗教的形式，但它的精神正在如飞也似的逝去。难道没有办法阻止这种纯宗教的不断衰败吗？我们不应阻止人们勤俭，我们必须敦促所有的基督徒都尽其所能获得他们所能获得的一切，节省下他们所能节省的一切，事实上也就是敦促他们发家致富。"[97]

随之而来的是这样的忠告：那些尽最大可能去获取、去节俭的人，也应该是能够奉献一切的人，这样才能获得更多的恩宠，在天国备下一笔资财。卫斯理在这里所详尽表述的，很明显，恰恰是我们一直想试图指出的。[98]

正如卫斯理所说，那些伟大的宗教运动对于经济发展的意义首先在于其禁欲主义的教育影响，而它们的充分的经济效果，一般

地讲，只有当纯粹的宗教热情过去之后，才会显现出来。这时，寻求上帝的天国的狂热开始逐渐转变为冷静的经济德性；宗教的根慢慢枯死，让位于世俗的功利主义。这时，如同道登(Dowden)*所言，像在《鲁滨逊漂流记》中一样，这个在一定立场上[99]，仍在从事传教活动的、与世隔绝的经济人取代了班扬笔下那个匆匆忙忙穿过名利场、在精神上寻求上帝的天国的孤独的朝圣者。

如同道登所指出的，后来当"尽最大可能地利用现世和来世"的原则终于取得主导地位时，所谓行善的良知只不过成了享受舒适的资产阶级生活的手段之一，如同德国那个关于软枕头的谚语所说的一样。然而，17世纪伟大的宗教时代遗留给它讲求实利的后人的，却首先是一种善得惊人的，甚至可以说善得虚伪的良知，以此来获取金钱，只要获取金钱还是合法的行为。这里，"你们很难使上帝满意"的教义已荡然无存，连点痕迹都没有了[100]。

一种特殊的资产阶级的经济伦理形成了。资产阶级商人意识到自己充分受到上帝的恩宠，实实在在受到上帝的祝福。他们觉得，只要他们注意外表上正确得体，只要他们的道德行为没有污点，只要财产的使用不至遭到非议，他们就尽可以随心所欲地听从自己金钱利益的支配，同时还感到自己这么做是在尽一种责任。此外宗教禁欲主义的力量还给他们提供了有节制的、态度认真、工作异常勤勉的劳动者，他们对待自己的工作如同对待上帝赐予的毕生目标一般。[101]

最后，禁欲主义还给资产阶级一种令其安慰的信念：现世财富分配的不均本是神意天命；天意在这些不均中，如同在每个具体的恩宠中一样，自有它所要达到的不为人知的秘密目的。[102]加尔文自己曾作出一段常被引用的论述：人们，即从事体力劳动和技术劳动的大众，只是在穷困的时候才顺从上帝。[103]在尼德兰(古尔特的彼埃尔和其他人)，这种说法已被世俗化为：大众只有在需要的迫使下才去劳动。这种对资本主义经济的主要观念作出的系统阐述，后来融入了低工资－高生产率的流行理论中。在我们一再观

---

* 爱德华·道登(1843－1913)，爱尔兰文学批评家。——中译注

察到的发展线索中，随着宗教的根的死去，功利主义的解释悄悄地渗入了。

中世纪的伦理观念不仅容忍乞讨的存在，而且事实上在托钵僧团中还以乞讨为荣。甚至世俗的乞丐，由于他们给有钱人提供了行善施舍的机会，有时也被当做一笔财产来对待。甚至斯图亚特王朝时期的英国国教的社会伦理也与这种态度非常接近。直到清教的禁欲主义参与严格的“英国济贫法”(English Poor Relief Legislation)的确立，才从根本上改变了这种状况。之所以能这样，是因为事实上新教教派的严谨的清教团体在他们内部从不知乞讨为何物。[104]

另一方面，从工人这一方面看，虔信派的亲岑道夫分支颇推崇这样一种忠实的工人：他们不追求获利，按使徒的模式生活，因而被赋予一种领袖气质[105]，而这种气质又是信徒式的[106]。类似的思想最初在浸礼会中以更激烈的形式占据着上风。

很自然，几乎各个教派的禁欲主义文献都充满这样的观念：为了信仰而劳动，就生活中没有其他谋生机会的人而言，尽管所得报酬甚低，也是最能博得上帝欢心的。在这方面新教的禁欲主义并没有加进任何新东西。但是它不仅最有力地深化了这一思想，而且还创造出了唯一对它的效果有决定性影响的力量，即一种心理上的认可：认为这种劳动是一种天职，是最善的，归根到底常常是获得恩宠确实性的唯一手段。[107]另一方面它使对这种自愿劳动的利用合法化，即把雇主的商业活动也解释成一种天职。[108]，只能通过完成神示的天职去寻求上帝之国，并且教会自然又把严格的禁欲主义教规特别强加于一无所有的阶层，这一切，很明显，必定对资本主义意义上的“劳动生产力”产生极其有力的影响。把劳动视为一种天职成为现代工人的特征，如同相应的对获利的态度成为商人的特征一样。才华横溢的威廉·佩蒂爵士正是因为那么早就察觉到了这一情形，才能把 17 世纪荷兰的经济强盛归因于这样的事实：这个国家的那些持异端者(加尔文教徒和浸礼会徒)“多半都是些善于思考，头脑清醒的人，他们相信劳动和勤勉是他们对上帝应尽的责任。”[109]

加尔文教反对以财政垄断形式出现的有机的社会组织;在斯图亚特王朝统辖的英国国教中,即洛德(Laud)概念中的教会和国家以基督教社会伦理为基础与垄断者的联盟,有机的社会组织正是采取了这种财政垄断的形式。加尔文宗的领导者普遍都激烈反对这种政治上享有特权的,商业性的,借贷性的,殖民主义的资本主义。与这种资本主义相对,他们提出通过人自身的能力和主动性去合乎理性地、合法地获利,强调这种个人主义的动机。正当政治上享有特权的垄断工业在英国全部迅速消失时,他们的这种态度在工业发展中起到巨大的决定性作用,而当时的工业正是在不顾,甚至是反对政府权力的情况下发展起来的。[110]清教徒们(普林Prynne,帕克 Parker)拒绝与那些大资本主义鼓吹者、规划者发生任何联系,视他们为一个道德上可疑的阶层;另一方面,他们又为自己优越的中产阶级道德感到骄傲,这也构成了那些圈子里的人对他们施加迫害的真正原因。笛福曾经建议用联合抵制银行贷款和撤回储蓄的办法来回击对持异端观念者的迫害。这两种资本主义态度的不同在很大程度上是与宗教上的差异并行的。直到18世纪,反对者们还一再嘲笑不从国教者(Nonconformists)是小店主精神的化身,指责他们毁掉了老英国的种种理想。这里也可见出清教的经济道德与犹太人的不同;当时的人(普林)就已清楚地知道,前者,而非后者,才是资产阶级的资本主义的伦理。[111]

在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素之中,以职业概念为基础的理性行为这一要素,正是从基督教禁欲主义中产生出来的——这就是本文力图论证的观点。只需重读一下在本文开头引述的富兰克林的那段话,就不难看出,在本文开头被称为资本主义精神的那种态度,其根本要素与我们这里所表明的清教世俗禁欲主义的内涵并无二致[112],只不过它已没有宗教的基础,因为在富兰克林的时期,宗教基础已经腐朽死亡了。认为近代劳动具有一种禁欲主义的性质当然不是什么新观点。局限于专业化的工作,弃绝它所牵涉的浮士德式的人类共性,是现代社会中任何有价值的工作得以进行的条件,因而其得与失在今日必然是互为条件的,中产阶级生活的这种根本上是禁欲主义的特

征——如果说它确实试图成其为一种生活方式，而并不仅仅是缺乏某种东西的话——正是歌德在他处于智慧顶峰时写下的《威廉·麦斯特的漫游时代》和浮士德生命的结局中所要教给人们的。[113]，对他来说实现同时意味着一种绝弃，一种与追求完整的和美的人性的时代的分离；在我们的文化发展进程中，与雅典古典文化的兴盛时期同样，已不再有可能重现那个时代了，就像古雅典文化的兴盛不会再现一样。

清教徒想在一项职业中工作；而我们的工作则是出于被迫。因为当禁欲主义从修道院的斗室里被带入日常生活，并开始统治世俗道德时，它在形成庞大的近代经济秩序的宇宙的过程中就会发挥应有的作用。而这种经济秩序现在却深受机器生产的技术和经济条件的制约。今天这些条件正以不可抗拒的力量决定着降生于这一机制之中的每一个人的生活，而且不仅仅是那些直接参与经济获利的人的生活。也许这种决定性作用会一直持续到人类烧光最后一吨煤的时刻。巴克斯特认为，对圣徒来说，身外之物只应是"披在他们肩上的一件随时可甩掉的轻飘飘的斗篷"。[114]然而命运却注定这斗篷将变成一只铁的牢笼。

自从禁欲主义着手重新塑造尘世并树立起它在尘世的理想起，物质产品对人类的生存就开始获得了一种前所未有的控制力量，这力量不断增长，且不屈不挠。今天，宗教禁欲主义的精神虽已逃出这铁笼(有谁知道这是不是最终的结局?)，但是，大获全胜的资本主义，依赖于机器的基础，已不再需要这种精神的支持了。启蒙主义——宗教禁欲主义那大笑着的继承者——脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地褪去。天职责任的观念，在我们的生活中也像死去的宗教信仰一样，只是幽灵般地徘徊着。当竭尽天职已不再与精神的和文化的最高价值发生直接联系的时候，或者，从另一方面说，当天职观念已转化为经济冲动，从而也就不再感受到了的时候，一般地讲，个人也就根本不会再试图找什么理由为之辩护了。在其获得最高发展的地方——美国，财富的追求已被剥除了其原有的宗教和伦理涵义，而趋于和纯粹世俗的情欲相关联，事实上这正是使其常常具有体育竞争之特征的原因所在。[115]

没人知道将来会是谁在这铁笼里生活;没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现;没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生;如果不会,那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢,也没人知道。因为完全可以,而且是不无道理地,这样来评说这个文化的发展的最后阶段:"专家没有灵魂,纵欲者没有心肝;这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。"

但是这就把我们引入了价值判断和信仰判断的领域,而这篇纯粹讨论历史的文章无须承担这一重任。下一步任务或许应当是说明禁欲主义的理性主义(在前文中只是稍稍触及一点)对于实际社会伦理观点内容所产生的意义,从而对社会组织类型以及上至国家下至群众集会等社会群体的作用意义。然后再分析禁欲主义的理性主义与人道主义的理性主义、[118]生活理想和文化影响的关系;进而分析它与哲学的和科学的经验主义、技术的发展以及精神理想之间的关系。再往下将在禁欲主义宗教的各个领域追溯它从中世纪开始有禁欲主义以来直到它融入纯功利主义之中的历史发展过程。惟其至此,才能正确地估计新教的禁欲主义,(在它与塑成近代文化的其他诸因素的关系之中,)具有怎样的文化意蕴。

这里我们仅仅尝试性地探究了新教的禁欲主义对其他因素产生过影响这一事实和方向;尽管这是非常重要的一点,但我们也应当而且有必要去探究新教的禁欲主义在其发展中及其特征上又怎样反过来受到整个社会条件,特别是经济条件的影响。[117]一般而言,现代人,即使是带着最好的愿望,也不能切实看到宗教思想所具有的文化意义及其对于民族特征形成的重要性。但是,以对文化和历史所作的片面的唯灵论因果解释来替代同样片面的唯物论解释,当然也不是我的宗旨。每一种解释都有着同等的可能性[118],但是如果不是作作准备而已,而是作为一次调查探讨所得出的结论,那么,每一种解释不会揭示历史的真理。[119]

注 释



DIE
PROTESTANTISCHE
ETHIK
UNDDER
GEIST
DES
KAPITALISMUS



MAX WEBER

导　论

[1]Ständestaat(等级国家),这个术语指的是欧洲封建主义在向绝对君主制过渡过程中所采取的后期形式。——英译者注

[2]这里,像在一些其他的问题上一样,我与我们敬爱的导师卢卓·布伦塔诺(Lujo Brentano)观点不一致(后面我们要引证他的著作)。不一致之处主要是在术语方面,但也涉及事实方面。我觉得不该将获取劫掠品来获利和通过经营一个工厂来获利这样如此不同的事物相提并论,更不该将所有获取货币的倾向说成是可与其他类型的获取相对照的资本主义的精神。这样的说法会将概念弄得含混不清,而将强取豪夺与经营工厂营利混为一谈,便可能弄不清楚西方资本主义同其他形式的资本主义之间的明确具体的差别。齐美尔(Simmel)在《货币的哲学》(Philosophie des Geldes)一书中,也给货币经济和资本主义画了等号,结果损害了他的具体分析。在韦尔纳·索姆巴特(Werner Sombart)的著作中,尤其是在他最为重要的著作《现代资本主义》(Der Moderne Kapitalismus)第二版中,西方资本主义的特异之处(至少以讨论我的问题的角度来看是特异之处),即理性的劳动组织,被埋没在世界各地都在一直起着作用的众多的历史因素中。

[3]Commenda是一种中世纪人们进行一次海运业务时参加的贸易联盟。商品的生产者或出口者把商品交给另外一个人,由他将商品运送到国外(所用的船有时由一方提供,有时由另一方提供),并销售出去,获得一份利润。海运的支出由双方按商定的份额分摊,而风险则由船主承担。参看韦伯(Weber)《中世纪的商业公司》("Handelsgesellschaften im Mittelater"),载《社会经济通史》(Gesammelte Aufsatze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte),第

323—328 页。——英译者注

[4]航海借贷,流行于中世纪的海上商业,是"一种防范海上险情的保险方法,而无违反禁止高利贷条例之处……当某些危险的海上冒险活动将要开始时,为着属于某某人或资产者的货物可以得到……一定数目的金钱。如果船只失踪了,则借贷人不得强要还款;如果船只安全抵港,则借款人要付相当多的佣金,有时可达百分之五十。"亨利·赛依(Henri See)《现代资本主义》第 189 页。——英译者注

[5]一种介于合伙和有限责任公司之间的公司形式。至少一名参与者负有无限责任,而其他人则按照其投资份额担有限责任。——英译注

[6]这一区别自然不能以绝对的方式设想。地中海和东方古代,甚至中国和印度的政治取向的资本主义(尤以所有税利—农作方式为主)曾经产生过理性的、持续的企业,其记账方式——尽管非常遗憾我们只能从一些断篇残章中了解之——却也可能具有理性的性质。而且,政治取向的冒险家资本主义在现代银行的发展过程中一直与理性的资产阶级资本主义密切联系。这些银行,包括大英银行,大部分都兴起于具有政治性质的,特别是与战争有关的交易。例如,在帕特森(Paterson)——一个典型的公司发起人,与大英银行董事会成员(他们是为银行长期政策定调子,并且很快就以"杂货商大厦的清教徒高利贷者"而著称的人)之间的性质差异是典型表现。同样,我们有这个最有根基的银行在"南太平洋计划"时期政策失常的例证,这样,两者自然渐渐互相渗透融合。但差异仍然存在,大公司发起人和资金提供者并不比——只是一般地讲,当然有个别的例外——那些其他的金融资本主义和政治资本主义的典型代表(即犹太人)在创造理性的劳动组织方面做出过更多的事。那是由另一类完全不同的人非常典型地做成的。

[7]韦伯关于奴隶劳动力的无能性特别是在核算方面的无能性的讨论,请见其论文"古代农业情况",收在《社会——经济通史》一卷里。——英译者注

[8]这是指整个《宗教社会学论集》(Aufzatze zur Religionssoziolo gie)而言,而非仅指在这里翻译的一篇。——英译者注

[9]我的所剩无几的希伯来语知识也是相当不足的。

[10]我几乎无须指出,这一点不适用于类似卡尔·亚斯伯(Karl jasper)那样的尝试(见其著作《世界观的心理学》),也不适用于克拉格斯 (Klage)之《性格学》,以及类似的在出发点上与我们不同的研究。这里无暇对它们进行批评。

[11]韦伯曾经写过的这种东西唯有其大作《经济与社会》(Wirtschaft und Gesellschaft)中论述"宗教社会学"一节。他并未完成此作,并且也没有真正令人满意地弥合这一缺陷。——英译者注

[12]若干年前,一位著名的精神病专家曾经向我表达过同样的观点。

第一章

[1]在围绕着本论文所积累起的卷帙浩繁的文献中,我只能列举最包罗万象的几种批评:(1)F.拉舍法尔(Rachfal):《加尔文主义和资本主义》,“国际科学、艺术、技术周刊(1909)”,第39—43期。我答复的文章是:《对资本主义精神的反批评》,“社会科学和社会政治档案(图宾根)”,XXXI。1910。拉舍法尔对此的答复是:《再论加尔文主义和资本主义》,1910,“国际周刊”第22—25期。我最后的答复是:《最后的反批评》,“档案”,XXXI。布伦塔诺在他下面将被提到的批评文章中没有提到此文,因而显然是不知道这一讨论的最后阶段。在本版中,我未收入同拉舍法尔裨益不大的论战中的任何材料。他是一位我在其他方面极为钦佩的作家,但在此他却闯入了一个并不十分得心应手的领域。我只根据我的反批评增订了几条补充性参考材料,并试图以增加新的段落和脚注来防止将来可能出现的误解。(2)W.索姆巴特的《资产阶级》一书(慕尼黑和莱比锡,1913。英译本标题为《资本主义的精华》,伦敦,1915),这我在下面的脚注中还要提到。(3)最后还有卢卓·布伦塔诺的慕尼黑演讲(即在科学院的演讲,1913;题为《资本主义的发端》),附录Ⅱ,发表于1916年。(韦伯逝世后,布伦塔诺将这些论文略加补充收入了他的新作《历史上的经济人》——英译者注)我还将在适当之处以脚注的形式提及此文。我欢迎感兴趣者进行比较,以证实我并未在修订时对任何一个至关紧要的句子加以省略、减弱、改变其含意或增添有实质性不同的语言。我毫无这样做的必要;随着本文阐述的展开,仍抱怀疑态度的人也将信服。后两位作家之间进行了一场比同我的争论还要剧烈的争论。布伦塔诺对索姆巴特所著《犹太人和经济生活》一书的批评,在我看来虽有可取之处,

但即使不提布伦塔诺本人似乎并不理解犹太人问题的真正实质这一事实，也颇为有失公平（犹太人问题在本文中并未提及，有待以后论述[在《宗教社会学》一书的后半部。——英译者注]）。

在研究过程中，我也曾得益于神学界的极其宝贵的意见。他们的反响总的说来是友好和客观的，虽然在具体问题上的看法往往大不相同。这些问题在此不得不以这种方法进行论述，而对这种论述法有某种程度的反感亦在预料之中；所以对他们的这种反响我只能备感欣慰。有些事情对神学家的宗教来说是珍贵无比，在本文中却不能占有重要的位置。从宗教的角度看来，我们所关心的往往都是宗教生活中非常浅薄、非常粗俗的方面。然而正因为它们浅薄粗俗，才经常是最深刻地影响着世俗的行为。另一本著作，撇开它的其他内容不谈，在论述我们的问题时，也可喜地确证和补充了本文。这就是 E. 特罗尔奇（Troeltsch）的重要著作《基督教教会和社团的社会教育》（图宾根，1912），它以自己极为全面的观点阐述了西方基督教伦理史。我在此建议读者阅读此书以作总的比较，以后便不就具体各点再行援引，它的作者关心的主要是宗教学说，而我的兴趣却在其实际后果。

[2]例外的情况虽不可总是，却常常可以用下述事实来解释：一支工业劳动大军的宗教倾向自然首先取决于该工业所在地的宗教倾向，然后才取决于劳力来源地的宗教倾向。这一情况常可改变某些关于宗教信仰的统计数字所给的第一印象，如有关莱茵各省的数字。此外，数字如要具有结论性，则自然须将其中的各个专门行业一一仔细分清。如若不然，在“企业主”栏目里，有时便会同时收入特大雇主和个体手工业师傅。尤其是对已极为发达的资本主义来说，特别就其中大批无技术的低层工人来说，宗教在旧日的影响今天已不复存在，这一点后面还会提到。

[3]我的一位学生研究了巴登（Baden）的宗教统计资料。迄今为止，这是我们所掌握的这方面最完整的资料，参见马丁·奥芬巴赫（Martin Offenbacher）：《宗教与阶级》，“对巴登天主教徒和新教徒经济状况的研究”（图宾根和莱比锡，1901），《巴登高校政治经济

学论文集》。以下用做例证的事实或数字皆为这一研究的成果。

[4]可参见舍尔(Schell)《作为进步原则的天主教》(维尔茨堡，1897)第31页和V.赫特林(Hertling)《天主教原则与科学》(弗赖堡，1899)第58页。

[5]例如1895年在巴登，可征收资本利润税的可征税资本统计如下：

每1000名新教徒……954000马克

每1000名天主教徒……589000马克

的确，犹太人大大地超过其他人，他们每千人拥有四百多万马克。(细节可参见上引奥芬巴赫的书，第21页)

[6]请就此比较奥芬巴赫论著中的所有探讨。

[7]奥芬巴赫在其前两章中，也就此提供了有关巴登的更为详尽的证据。

[8]1895年巴登的人口构成如下：新教徒，37.0%；天主教徒，61.3%；犹太人，1.5%。然而，在比进行义务教育的公费学校更高级的学校中，学生的成分却如下表所列：

	新教徒(%)	天主教徒(%)	犹太人(%)
高级文科中学(Gymnasien)	43	46	9.5
实科中学(Realgymnasien)	69	31	9
理科中学(Oberrealschulen)	52	41	7
中学(Realschulen)	49	40	11
高级市立中学(Höhere Bürgerschulen)	51	37	12
平　均	48	42	10

(在高级文科中学，主要着重古希腊和古罗马的古典文化教育。在实科中学，希腊文课程被取消、拉丁文课程被削减以加强现代语言、数学和科学等课程。中学和理科中学完全取消了拉丁文课程以学习各种现代语言，其他方面与实科中学完全相同。见G.E.波尔顿(Bolton)：《德国的中等教育体制》，纽约，1900。——英译者注)

在普鲁士，巴伐利亚，符腾堡，阿尔萨斯—洛林和匈牙利也会看到同样的情形(见奥芬巴赫著中的数字，从16页起)。

[9]见上注中的数字。这一数字表明,天主教徒读中学的人数,通常总是比天主教徒在总人口中的比例小三分之一;读语法学校(主要是培养神学人才)的人数也仅以百分之几的比例超出这一数字。与后面的讨论有关,可进一步注意的一个典型事例是:在匈牙利,改革派教会教民的中学入学率甚至超过了新教徒的平均值。(见奥芬巴赫,第 19 页注)

[10]证明见奥芬巴赫,第 54 页及其论著最后的图表。

[11]威廉·佩蒂勋爵著作中的一些段落非常出色地说明了这一点,这我们后面还将提到。

[12]新教徒只以不在地主(absentee landlords)的身份出现,这一事实可以很容易地解释佩蒂为何提及爱尔兰的情况。如果他想提出进一步的主张,那么这些主张只能是错误的;这一点苏格兰和爱尔兰混合血统者的状况可以证明。新教和资本主义之间的典型关系在爱尔兰和在其他各地一样存在着。(关于苏格兰和爱尔兰混合血统者的问题,参见 C. A. 汉娜(Hanna):《苏格兰一爱尔兰》,二卷本,普特曼公司,纽约。)

[13]这当然并非是否认末了的事实具有异常重要的意义。正如我将在后面证明的,即使他们掌有政治权力,以下这一事实对于其所有特征的发展,包括其参与经济生活的方式,也具有至关紧要的意义,即:许多新教派别非常之小,因而是极为一致的少数——除日内瓦和新英格兰外各地的真正加尔文教派都是如此。地球上所有宗教信徒迁移别国,流落他乡(如印度人,阿拉伯人,中国人,叙利亚人,腓尼基人,希腊人,伦巴人等),传播商业经验和知识,乃是一普遍现象,与我们的问题无关。布伦塔诺在《资本主义的开端》一文中(此文我将经常提到),将自己的家族作为例证。但所有国家在任何年代都有代表着经商经验和商业联系的外国血统银行家。他们并非是现代资本主义特有的产物,新教徒对他们总是抱有一种伦理上的完全不信任(见下)。至于一些从洛迦诺移居到苏黎世的新教家族的情况,如穆拉尔茨(Muralts)和佩斯塔罗兹(Pestalozzi)等家族,却大不相同。他们迅即同资本主义发展的某一特

别先进的(工业)模式融为一体。

[14]奥芬巴赫,上引一书,第58页。

[15]W.魏堤希(Wittich)的优秀论著《阿尔萨斯的德法文化》(“阿尔萨斯评论画刊”,1900,亦分别发表过),就德法两国不同宗教的典型特征及其不同与阿尔萨斯民族之争中其他文化成分的关系,发表了极精辟的见解。

[16]这当然只有在所提到的地区有资本主义发展的可能性时才能如此。

[17]就此请参照迪潘·德·安德烈(Dupin de André):《历史上的图尔新教教会·教会的成员》(“新教历史学会公报”,第4期,第10页)。想从寺院或教会的控制下解放出来的欲望,在此可再次被看做主要动机,从天主教的观点出发更是如此。然而,不利于证实这一观点的,不光有同代人(包括拉伯雷)的看法,还有胡格诺教派早期的全国宗教会议上(如第一届宗教会议,特别是爱蒙第十区的宗教会议,《全国会议会刊》,第10页)对银行家可否做教会长老这一问题所表现出的良心不安;以及在同一大会上,由极端谨慎的成员反复挑起的关于是否允许收利息这一问题的讨论,虽然加尔文本人对此早已态度明朗。这可以部分地由这一问题所直接涉及的人数来解释;但同时,放usuraria pravitas(邪恶的高利贷)而又不必忏悔的愿望却又不可能独自起决定性作用。荷兰的情况也是如此,见下。必须明确指出,在这一研究中,宗教法典对利息的禁止不起任何作用。

[18]哥赛因:《黑森林地区经济史》,Ⅰ,第67页。

[19]就此可参见索姆巴特的简短评论(《现代资本主义》,第一版,第380页)。后来,在F.凯勒(Keller)的一本著作影响下,索姆巴特在一本论著中却不幸坚持了一个站不住脚的论点,这我在后面还将提及。在我看来,他的这一论著(《资本主义》)就这些章节而论是其大部头著作中最差的一部;而凯勒的那部论著(《企业与剩余价值》,戈埃尔公司出版,Ⅻ)中尽管有许多好的见解(但这些见解对我们来讲已不新鲜),其水平却大大地低于其他几本为天主

教辩护的新著。

[20]迁移这一简单的事实,是最有效地强化劳动的手段之一,这已完全得到了证实(见上[注 13])。同一位波兰姑娘,在家时诱惑力再大的赚钱机会也不会使她摆脱习惯性的懒惰;而一旦到国外做移民工人,便似乎会改变全部本性,可发挥出无穷无尽的聪明才智。意大利籍移民工人也是如此。这当然不能全部解释为因涉身于一更高级的文化环境所受到的教育作用,尽管这种作用也还是有的。上述一点可用这一事实证明:即使职业的性质(如农业劳动)同在家乡完全一样,也照样会发生上述情形。而且工棚的居住条件等,可能会使生活水平降低到在家乡绝对不会忍受的程度。工作环境同自己原所熟悉的大不相同这一简单事实便可冲破传统,成为教育力量。几乎没有必要提到美国经济的发展在多大程度上是这些因素的结果。在古代,犹太人的巴比伦流亡和印度袄教徒的流亡也有惊人相似的重要性。然而就新教徒来说,其宗教信仰的影响很明显地只作为单独的因素起作用。清教的新英格兰殖民地同天主教的马里兰、主教派的南方、教派混杂的罗得岛在经济特征上无可置疑的差别,已证实了这一点。同样,印度的耆那教等也是如此。

[21]其闻名于世的大部分形式都以多少温和一些的加尔文主义或茨温利主义的面目出现。

[22]在几乎全信路德教的汉堡,可以追溯到 17 世纪的财产只有一个新教家族的一宗(这情况承蒙 A. 瓦尔[Wahl]教授提供)。

[23]所以在此强调这一关系的存在并非标新立异。勒佛里(Lawe lye)、马修·阿诺德(Matthew Arnold)和其他一些人早已觉察到这一关系的存在。新鲜的倒是对此毫无根据的否认。我们此处的任务便是解释这一关系。

[24]这自然并不意味着虔信教派在后来未像其他宗教流派一样,从教派统治的利益出发,阻挠资本主义发展中的一些进步方面,如从家庭工业向工厂制的过渡。一种宗教所作为理想追求的东西,和它左右信奉者的生活所产生的实际后果,应明确地区别开

来;我们在探讨过程中将证明这一点。至于虔信教徒对工业劳动具体适应的问题,我曾在《工商业劳动的心物学》(“社会科学和社会政治文献”,XXVIII)一文中,并数次在其他地方,举过一家威斯特法利亚(Westphalia)工厂的实例。

第二章

[1]这些段落是对韦伯方法论观点的某些方面所作的扼要总结。大约在写作这篇文章的同时,他正致力于对社会科学的研究方法进行一番彻底的批判和重新评价。结果他提出了一种新的观点,这种观点在许多方面都与那种流行观点,特别是德国以外的那种流行观点全然不同。这篇文章与韦伯的整个社会学研究有着更加广泛的联系。为了从这些联系方面来彻底理解这篇文章的意义,我们有必要了解一下他的方法论目的。韦伯论述这一问题的著作在他死后都收在《科学理论论文集》(Gesamme lte Aufsätze zur Wissenschaftslehre)一书中。《经济与社会》(Wirt schaft und Gesellschaft)和《社会经济学大纲》(Grundriss der Sozial—ökonomik)的开头几章对这一问题的主要论点作了简要的说明。——英译者注

[2]最后一段出自《给愿意发财致富的人们的一些必要提示》(Necessary Hints to Those That Would Be Rich)(写于1726年,全集,斯巴斯版,第二卷,80页)。其余出自《给一个年轻商人的忠告》(Advice to a Young Tradesman)(写于1748年,斯巴斯版,87页及以下诸页)。文中着重号为富兰克林原文所有。

(3)众所周知,《厌恶美国的人》(Der Amerikamüde)(法兰克福,1855)是对列诺(Lenau)的美国印象的富于想象力的阐述。作为一部艺术作品,这本书今天已经难于为人欣赏了。可是,作为一部关于德国人与美国人的观点差异(这一差异很久以前就已经模糊不清了)的文献,或者说作为一部关于德国人精神生活的类型——不管怎样,自从中世纪德国神秘主义以来,这种类型一直为所有德国人,无论是天主教徒还是新教徒所共有——以此区别于

清教徒对行为所作的资本主义式的估价的文献,其价值则是不可估量的。

[4]索姆巴特曾将这一引语作为警句冠于论述资本主义起源问题一节之前。(《现代资本主义》[Der moderne Kapitalismus],第一版,第一卷,193 页。另见 390 页)。

[5]显而易见,这并不意味着雅各布·福格是一个不讲究首先或者漠视宗教的人,也不意味着本杰明·富兰克林的伦理观念已在上面引语中囊括净尽了。这里不需要用布伦塔诺的引语(《近代资本主义的开端》[Die Anfänge des modernen Kapitalismus],自 150 页始)来警告人们不要误解这位慈善家(布伦塔诺似乎把误解的根源归在我身上)。问题恰恰相反:这位慈善家是怎样以一个道德家的姿态写出了这些特殊的警句(布伦塔诺忘记了应该依样复制出这些警句的极富特征的形式)呢?

[6]这是我们在陈述这一问题时与索姆巴特发生分歧的缘由所在。其重大的实际意义将来就会一清二楚的。但是我们不妨预先声明一下,索姆巴特并未忽略资本主义企业家的这一伦理品质方面。可是,在他看来,这一伦理品质方面似乎是由资本主义造就的。为了我们自己的研究意图起见,我们必须假设一个相反的情况。我们只有在我们考察的结尾才能作出一个定论。关于索姆巴特的观点,见同前书 357、380 等页。在这里,他的论证与齐美尔《货币的哲学》(末章)中的出色分析是有联系的。关于他在《资产阶级》一书中同我的论辩,我将来再谈。在此刻,任何彻底的讨论都必须推迟一下。

[7]“我渐渐开始确信,在人际交往中,忠实、诚恳和正直对于生活美满幸福至关重要。我写下誓言,一息尚存,就要身体力行。(这些誓言至今仍保存在我的日记本中)在我看来,启示就其本身而言的确并不重要,可是我认为,虽然某些行为并不因为遭到启示的禁止便是坏的,或者因为得到启示的鼓励便是好的;但是从全面来看,这些行为可能因为对我们来说是坏的便遭到禁止,或者因为在其本质上对我们有益便得到鼓励。”

[8]“因此，我尽可能将自己隐藏在幕后，把它（指创建一座图书馆的方案。——引者注）当做几位朋友的计划来实施。这几位朋友要我四处走访，向他们认为喜欢读书的人提出这一方案。这样，我的工作进展得十分顺利。后来，凡是遇到这种场合，我都一直这么做。这种做法为我带来了不断的成功，因此我衷心地推荐这种做法。眼下你的虚荣心作出的一点点牺牲将来是会得到丰厚的报偿的。如果在短期内还难以确定这是谁的功绩，那么一个比你更有虚荣心的人会跳出来说这是他的。这时即使是他人的嫉妒心也会将那些被夺走的羽毛拔下来，重新插到原主的身上。这样你就会获得公正的待遇的。”（《自传》，140 页）

[9]布伦塔诺（同前书，125、127 页，注释 1）利用这话来批判后来对“这种理性化和纪律”的讨论。（世俗禁欲主义*使人们服从这种理性化和纪律）。他说，这就是把一种非理性的生活方式加以理性化。事实上，布伦塔诺的话相当正确。一种事物就其本身来说无所谓合不合理性，只是从特定的理性的观点来看才能说它是非理性的。对于不信教的人来说，所有宗教的生活方式都是非理性的，对享乐主义者来说，所有禁欲的生活方式都是非理性的，不管就其特有的基本价值观而言，与享乐主义相对的禁欲主义是不是一种理性化。如果说本篇文章还有一点真知灼见，但愿这点真知灼见能用来说明表面看似简单的“理性的”这一概念的复杂性。

[10]布伦塔诺认为我误解了富兰克林的伦理品质。在答复布伦塔诺（《近代资本主义的开端》，150 页及以下诸页）为富兰克林所作的长篇却不甚准确的辩解时，我只提及这段话。在我看来，这段话本来是足以使他的辩解显得多余的。

---

* 世俗的禁欲主义（worlldly asceficism）是一个看起来自相矛盾的术语。这是我所能找到的与韦伯的 innerweltliche Askese 相对应的最佳翻译了。innerweltliche Askese 的意思是在世俗生活中实行的禁欲主义，与要从世俗生活中摆脱出（例如进寺院）的 ausserweltliehe Askese（修来世的禁欲主义）相对。二者的精确含义将随着韦伯的讨论显明起来。他的文章的一个主要论点是，禁欲主义不必与世俗生活相脱离才能够禁欲。我后面将统一用 worldly（世俗的）和 otherworldly（修来世的）这两个术语来表示这两种禁欲主义的差别。——英译者

[11]我用了 profession 和 calling 两个术语来翻译德文词 Beruf。这两个术语无论哪一个都与这一特殊的上下文十分贴切。vocation 一词不具有韦伯感兴趣的伦理涵义。我们特别应该记住，在这个意义上的 profession 并不与 business 相对，但它指的是一个人对待其职业(occup- ation)的特殊态度，不论这职业是什么样的职业。这一点从韦伯的整个论点中便显然可见。——英译者注

[12]在阐述主要论点之前，我想趁此机会插几句反批评的话。索姆巴特(在《资产阶级》一书中)提出了一个站不住脚的论点，认为富兰克林的这一伦理观念是对文艺复兴时期伟大而多才多艺的天才列昂·巴第斯塔·阿尔贝蒂(Leon Battista Alberti)的一些著作的逐字逐句的复述。阿尔贝蒂除写过一些有关数学、雕塑、绘画、建筑和情爱(他自己是个仇视妇女的人)的论文外，还写过一部有关家庭管理的四卷本著作(Della Fa-miglia)。遗憾的是，在写作本书时，我未能搞到这部著作的曼齐尼(Ma-ncini)版，只搞到了较老的波努齐(Bonucci)版。我们所引用的富兰克林的那段话是一字一句印刷的。那么，那些相应的段落，特别是“时间就是金钱”这一最重要的格言，以及紧承这一格言的那些规劝，又可以在阿尔贝蒂的著作中什么地方找到呢？据我所知，只有在《家庭管理》第一卷靠近末尾的地方才有一节与富兰克林那段话略微相似。在这个地方，阿尔贝蒂只是笼统地把金钱说成是家庭的真正动力，认为必须加以特别审慎的处理，如同卡托(Cato)在《De Re Rustica》一书中所讲的一样。阿尔贝蒂是佛罗伦萨一个门第显赫的骑士家族的后裔，他为此深感自豪。因此，把阿尔贝蒂看成是一个对贵族家庭满怀嫉恨(因为他的不合法的出身虽然没有取消他的社会资格，却将他作为一个资产者而拒之于贵族大门之外)的混血儿，那就大错特错了。诚然，阿尔贝蒂极力称赞大企业，认为只有大企业才配得上高贵而诚实的家庭(nobile è onestra familia)和自由而高尚的思想(libero e nobile animo)，才能消耗较少的劳动(209 页，参较《家庭管理》第四卷，第 55 页和 116 页，潘多菲尼版)。因此，羊毛和丝绸制造业是再好不过的了。同样，对家务的有条不紊和辛勤谨慎的

管理，即把消费限制在收入以内，也是再好不过的了。这是一条维持神圣的家庭财产(santa masserizia)的原则，因而主要是一条维持生计即特定的生活标准的原则，而不是一条获利的原则(这一点索姆巴特理解得最好)。同样，在讨论货币的本质时，他所关心的是消费基金(货币或财物[possessi-oni])的管理问题而不是资本的管理问题。这一切通过吉安诺若(Giano-zzo)之口已经讲得十分清楚了。为了防止财富(fortuna)可能发生的各种不测，他建议人们及早养成不断工作的习惯，避免游手好闲。从长远来看，只有不断的工作才是积极健康的，才是高尚和充实的事情(in cose mag-nifiche è ample)，而游手好闲则对维持一个人在世界上的地位构成危险。因此就必须对某种适当的买卖进行仔细的研究，以防财产发生变故，但任何图利的商业活动却又是不适当的(同前书第一卷，209页)。他关于内心平静(tranquillita dell'animo)的思想以及他对伊壁鸠鲁关于人应为自己而活着(vivere a se stesso，262 页)这一思想的热烈赞同，特别是他对公职的厌恶(认为公职会带来纷乱、产生仇隙，把人们卷进各种卑鄙的交易)，乡村别墅的理想生活，他通过前辈的思想对虚荣心的培养，他对家庭荣誉的态度(将家庭荣誉视为决定性的标准和理想，因此家庭应当采取佛罗伦萨人的方式将财产集中管理而不可随意瓜分)——所有这一切若以清教徒的眼光来看简直是罪恶的肉体崇拜，若以富兰克林的眼光来看简直是官僚贵族的无稽之谈。我们还应当注意他对著书立说的极高评价(因为主要是文学创作和科学研究需要勤奋)。当一个人从事著述的时候，他所付出的努力才最值得。“家庭的理性行为”是避免寄人篱下和一贫如洗的手段。从这一意义上将财产看成是具有同等价值的，这一观点只是通过文盲吉安诺若之口表达出来的。因此，这一来自(见下文)修道士伦理思想的观念可以追溯到一个牧师那里(249 页)。

现在，我们需要将所有这一切与本杰明·富兰克林特别是他那些前辈们的伦理观念和生活方式作一番比较，还需要将文艺复兴时期为人文主义官僚集团写作的文学家的作品与富兰克林写给

中下层大众的著作(他特别提到职员),与清教徒的宗教小册子和训诫作一番比较,以便理解这一差异的深刻性。阿尔贝蒂提到了一些古代作者,从而使自己的经济理性主义处处得到证明。很明显,这种经济理性主义与色诺芬(Xenophon)(阿尔贝蒂并不知道色诺芬)、卡托、瓦罗(Varro)和哥伦默拉(Columella)(阿尔贝蒂引过这三个人的书)的著作中对经济问题的阐述密切相关。只是在卡托和瓦罗的著作中,获利(aquisition)本身是以另外一种方式受到重视的。只有在这点上,卡托和瓦罗才与阿尔贝蒂有所不同。而且阿尔贝蒂偶尔还对农场(fattori)的利用,农场的劳动分工和纪律,以及农民的不可靠等问题作过一些评论,这些评论听起来使人产生这样一个印象,仿佛卡托的素朴而充满智慧的思想得自古代使用奴隶劳动的家庭,而又被用于家有工业和佃农制度中使用的自由劳动这个范围内。索姆巴特(他提到斯多噶伦理观念,这一点容易使人产生误解)认为经济理性主义早在卡托那里就已经"发展到了极限"。索姆巴特的论点并没有完全错,他的理解是正确的。将罗马人的 diligens Pater familias(家庭严厉的父亲)和阿尔贝蒂关于 massajo(管理人)的理想结合起来,化为同一个人,这是完全可能的。最重要的是,卡托十分重视地产,把地产看成是消费基金投资的对象。这是卡托的一个特点,另一方面,由于基督教的影响,勤奋这一观念已经着上了各种不同的色彩。这里便是差异。勤奋的观念源自修道士的禁欲主义,后来又为修道士作家所发展。这一观念已经埋下了以后在新教世俗禁欲主义中获得充分发展的精神气质(ethos)的种子了。因此才出现了两者之间的关系,这一点我们将来还要反复指出。可是,这两者之间的关系与其说同圣·托马斯的官方教义密切相关,不如说同佛罗伦萨和西爱那的商业道德家密切相关。卡托和阿尔贝蒂的著作中都没有论及这种精神气质。因为,对他们两人来说,这是一个世俗智慧的问题,而不是一个伦理问题。在富兰克林的著作中也有着功利主义的倾向。但是那些给年轻商人的训诫的伦理性质不可能被人误解,这才是最重要的。对他来说,一个人理财时不小心谨慎,就等于戕害了资

本萌芽，从而犯下了一个伦理错误。

索姆巴特称赞阿尔贝蒂虔诚敬神。可是，虽然阿尔贝蒂从事过圣事，并且担任过罗马教廷的圣职，但是，像许多人文主义者一样，他自己（除两个苍白无力的章节以外）却从未以任何方式利用宗教动机来证明他所主张的那种生活方式的理智性。他还没有把发展经济的主张同宗教观点联系起来，而富兰克林已不再需要这么做了。只是在这一点上，阿尔贝蒂和富兰克林之间才存在着某种内在的关系。阿尔贝蒂比较喜欢羊毛和丝绸业。这明显地表现出一种功利主义的倾向，而这种功利主义实际上也就是那种“为众人提供就业机会”的商人的社会功利主义，在这个范围内，它至少在形式上为富兰克林和阿尔贝蒂两人提供了唯一正当的理由。经济理性主义作为对经济状况的反映，在所有地方，所有时代那些“为事物而事物”的作家的作品中都可以见到，在文艺复兴和启蒙时期可以见到，在古代中国，在希腊和罗马同样可以见到。阿尔贝蒂对上述问题的讨论为这种经济理性主义提供了一个绝好的例证。毫无疑问，像古代的卡托、瓦罗和哥伦默拉一样，阿尔贝蒂和其他同类学者也特别在勤奋这一原则方面使某种经济理性获得了高度的发展。宗教信仰能够强有力地用拯救和天谴的戒律来指导人们实现某种特殊的（在这种情况下已经在方法论上理性化了的）生活方式；而上面那种学术理论后来竟发展成为一种足以与宗教信仰相抗衡的革命性力量，这简直有点不可思议。与此比较起来，还有一种真正朝着宗教方向对行为的理性化。在清教徒各派以外，我们可以看到这种理性化到底是个什么样子。例如，在耆那教徒、犹太教徒、中世纪某些禁欲主义教派、波西米亚弟兄会（胡斯运动的支派）、俄国的 Skoptsi 派和圣经基督教派，以及无数修道会中，我们都可以看到这种理性化的大致面貌。

这种差别的关键在于（预言），一种建立在宗教基础之上的伦理观念只要维持了宗教规定的态度，就能产生一定的心理上的约束力（非经济性质的）。只要宗教信仰存在，这种约束力就极其有效。像阿尔贝蒂具有的那种纯粹世俗的智慧是不能控制这种约束

力的。只有当这种约束力发生了作用的时候,更重要的是,只有当它朝着与神学家的教义常常是完全不同的方向发生作用的时候,这种伦理观念才对生活行为,从而对经济秩序产生独立的影响。坦白地说,这才是整个文章的主旨。我没有料到,这一主旨竟被彻底忽略了。

以后我还要讲到中世纪后期的那些神学道德家。相对而言,这些神学道德家都对资本持友好的态度(特别是佛罗伦萨人安东尼和西爱那人伯尔纳)。索姆巴特也严重地误解了这些人。无论如何,阿尔贝蒂不属于这类人。他从修道士的思想中仅仅接受了勤奋这一观念,不管他是通过什么媒介。阿尔贝蒂、潘多菲尼以及其他这类人代表着那种表面上顺从教会,实质上已经摆脱了教会传统的态度。尽管这种态度与基督教伦理观念相似,但在很大程度上却具有古代异教的性质,布伦塔诺认为我忽略了这种性质,忽略了其对近代经济思想(和近代经济政策)发展的意义。确实,我在这里没有论述它的影响,因为在一篇关于新教伦理和资本主义精神的论文中论述这一问题是不合适的。但是我根本无意否认它的意义;我一直而且现在仍然很有理由地认为其影响的范围与方向较之新教伦理是完全不同的(实际上新教伦理具有不可忽视的重要性,其精神鼻祖是威克利夫[Wyclif]和胡斯教派以及他们的伦理观)。受到这种非新教伦理影响的,不是上升时期的资产阶级的生活方式,而是政治家和王公贵族们的政策。为便于分析,这两条时常但却不总是会聚在一起的发展线索应该予以明确的区分。就富兰克林而言,他那些印成小册子的对商人的忠告现在在美国被当做课堂读物,因而属于那种对人们的实际生活发生了影响的作品之列,其影响之大,远远超过了阿尔贝蒂那本在知识界以外无人知晓的大厚书。但是我仍明确地把富兰克林当做未受清教徒人生观直接影响的人。这种人生观就像整个英国启蒙运动一样,在这期间已大大失去了原有的光彩,只有它与清教的联系仍常常被人提起。

[13]很遗憾,布伦塔诺(我们引证了他的著作)把一切为获利

而进行的斗争(不管是和平方式的还是战争方式的)都一锅烩了,并由此提出应把获取货币的(而不是获取土地的)欲望当做资本主义获利行为的真正标准(以与封建主义获利行为相对)。进一步作一些区分就可以进而得出一个正确的概念,但他却拒绝这么做。不仅如此,他还对我们提出的(近代)资本主义精神这一概念提出了(照我看来)令人难以理解的异议,说这一概念已经在其假设中将有待证明的东西包含进去了。

[14]参照索姆巴特在所有方面都很精到的观察报告,见《十九世纪德国国民经济学》(Die deutsche Volkswirtschaft im 19 ten Jahrhunde-t),123 页。总之,我想不需要特别指出也可以看出我以下的研究论文在多大程度上得益于索姆巴特那些论点鲜明的重要著作,尤其是这一篇,尽管其采取的途径与索氏不同。当然我的论文的最重要的论点可以追溯到年代远得多的著作。有些人在根本性问题上不同意索氏的观点,还有一些人摒弃了他的许多论点,即便这些人也只有彻底研究了他的著作之后才有权这么做。

[15]当然,我们在这里无法讨论这些限制在哪里的问题。我们也无法评价关于高工资与高劳动生产率的关系这一人人皆知的理论。这一理论最先是由布拉赛(Brassey)提出的,布伦塔诺在理论上阐明并坚持了这一理论,舒尔茨·盖维尔尼茨(Schulze Gaevernitz)则从历史和理论两方面阐明并坚持了这一理论。因为哈斯巴赫(Hasbach)深刻的研究,这一理论被重新提出来加以讨论,讨论现在尚未最后结束。这里,我们只要承认一个没有人怀疑,也没有人会去怀疑的事实就够了。这事实就是:低工资与高利润、低工资与工业发展的良好前景至少不是一回事。一般说来,为适应资本主义文化而进行的训练,以及随之而来的资本主义作为一种经济体制而得以实现的可能性,并非仅仅是由机械的财政运动而产生的。所有的例子都很说明问题。——英译者注

[16]必须记住,这是二十五年前写的。上面的这些论述现在看来是老生常谈了。但在当时,不要说在商人那里,即便在经济学家之中也很新鲜。——英译者注

[17]从此以后，资本主义工业的建立若没有从旧文化地区来的大规模移民运动常常是不可能的。不管索姆巴特关于手工业者的个人技能及生意诀窍与科学的、客观的现代技术之间的区别的论述有多么正确，在资本主义兴起时，这种区别几乎是不存在的。事实上，可以说以资本主义方式工作的工人(在某种程度上还有企业家)的伦理品质常常比凝结在几百年传统中的工匠的技能具有更高的稀少价值。即使是今天的工业界，在选择建厂地点时，也不能不受制于人口这些集中劳动中经过长期的传统教育熏陶而获得的品质。在观察这种制约时，当今的科学偏见容易把它归因于先天的人种素质而不是传统与教育。在我看来，这种观点的正确性实在令人怀疑。

[18]见我的《论工商业劳动的心理物理学》(Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit)，《社会科学和社会政治文献》，XXVIII。

[19]前面的说法可能会被误解。一类广为人知的商人为了自己的利益而倾向于利用下面这一信条，即“应该为人民维护宗教”。更早一些时候，很多牧师，尤其是路德派的牧师，出于对当局的一般同情，常常自愿做穿黑袍*的警察，把罢工称为犯罪，把工会称为贪婪心的助长者。这些事情与我们现在的问题无关。本文所讨论的所有因素与偶然的事实无关，而只与常见的事实有关。我们会看到，这些事实不断以一种典型的方式反复出现。

[20]《现代资本主义》，第一版，第一卷，62页。

[21]同上，195页。

[22]自然，这里是指西方独有的近代理性企业的资本主义精神，而不是指在世界各地流传了数千年的那种资本主义精神。后面这种资本主义从中国、印度、希腊、罗马、佛罗伦萨一直流传到今天，是由高利贷者、军火承包商、公司里的贸易商、收税员、大商人和金融巨头加以发展的。

[23]因此，这一假设绝不是先验的。我要在此说明的是，一方

---

* 牧师穿黑袍。——中译注

面具有资本主义性质的企业的技术，另一方面为资本主义扩张提供了能量的职业精神，它们的起源存在于相同的社会阶级中。宗教信仰的社会关系也有类似的情形。加尔文主义在历史上曾是以资本主义精神从事教育的机构之一。但是在尼德兰，握有大宗货币的企业家并非都是严格的加尔文宗的信徒，而是些阿明尼乌派教徒。对于出现这种情况的原因将在以后讨论。处于上升时期的中小资产阶级曾提供了大批的企业家，而他们在很大程度上是资本主义伦理和加尔文教两者的典型代表。恰恰正是这一点与我们在这里提出的论点十分吻合：即在任何时代都存在着大银行家和商人；但是，以资本主义方式合乎理性地组织工业劳动却是直到从中世纪过渡到近代之后才为人所知。

[24]关于这一点参见 J. 马林尼亚克(J. Maliniak)在苏黎世所作的那篇杰出的演讲(1913 年)。

[25]下面这幅图景是根据在不同的工业部门和不同地区所发现的状况收集而成的理想类型。它在此只起说明的作用。因而，如果在我们所知的任何一个例子中，其过程并非严格地按照我们所描述的方式发生，这当然也不会带来什么恶果。

[26]正因为如此，当然还有别的原因，德国工业中早期(经济)理性主义在最初阶段还伴随着某些其他现象，如日常生活用品的式样在趣味上曾蒙受灾难性下降，出现这种情况绝非偶然。

[27]这不应理解为贵重金属的供应变化可以说没有任何经济意义。

[28]这只是指我门此刻作为研究对象的那类企业家(商人)，并不是指任何实际的普通类型。关于理想类型的概念，见我发表在《社会科学和社会政治文献》XIX. NO. 1 上的讨论。(此文在韦伯死后在《科学理论论文集》中重新发表。这一概念是由韦伯本人在这些论文中首次详尽发展的，非德国读者很可能对此不太熟悉。然而这是韦伯方法论中最重要的方面之一，我们曾在上面一个注释中提及过。——英译者注)

[29]这里也许是对我们前面提到的凯勒(F. Keller)的文章作

一些评论的最适当的地方了。同时我们还要对索姆巴特根据凯勒的文章所作的考察进行一些讨论，只要它们与现在的上下文有关。假如一个作者因为认定教会的利息禁令是区别天主教伦理和新教伦理的决定性标准就去批评一篇对这一禁令(除了偶然在一句与总的论点毫无关系的话中)只字不提的研究论文，这几乎是不可想象的。一个人应该仅仅批评自己读过的东西，或者批评自己读了之后尚未忘记的论点。反对罪恶的高利贷的运动贯穿了整个16世纪的洪古诺和荷兰教会史。伦巴第街*的人(Lombards)，亦即银行家仅仅因为这场运动就被革出教门(见第一章，注17)。加尔文采取的较为宽容的态度(不过加尔文并不反对将反对高利贷的规定列在教会法规的第一方案中)直到塞尔乌苏斯(Salmasius)才取得了决定性的胜利。因此天主教伦理与新教伦理的差别并不在此，恰恰相反。但更为糟糕的是作者对于这一点的意见。与冯克(Funck)和其他天主教作家的著作(在我看来，他没有对这些著作给予应有的注意)比起来，与恩德曼的考察(这些考察在某些观点上尽管已经陈旧过时了，但仍是十分重要的)比起来，这些论点给人一种肤浅的痛苦印象。的确，凯勒杜绝了索姆巴特那样的夸夸其谈，例如，索姆巴特说，我们应该注意西爱那人伯尔纳和佛罗伦萨人安东尼这两位“虔诚的绅士”是如何通过一切可能的手段来刺激企业精神的，既然他们像所有关心利息禁令的人一样，以这样一种方式去解释这一禁令，以致免除了我们所谓的资本的生产投资。一方面，松巴特把罗马人列入英雄民族的行列，另一方面，他又认为经济理性主义在卡托那里已经发展到了极限，这对他的整个研究来说是一个不可思议的*矛盾。这一点可以顺便提提，表明这是一本在论点上漏洞百出的书。

他还错误地陈述了利息禁令的意义。这一点在此不能详论。利息禁令的意义曾经被夸大，然后又被低估，现在，在一个产生天主教徒和新教徒百万富翁的时代，为了辩护的目的又被颠倒了过

---

* 伦巴第街：伦敦中心区金融业密集的一条街道，后成为伦敦金融市场的代称。——中译注

来。众所周知,尽管有着圣经的权威,这一禁令直到上个世纪才通过红衣主教会议(Congregatio S. Officii)颁布的命令得以废除。但在当时却只是暂时和间接地,也就是说只是通过禁止忏悔神父用关于罪恶的高利贷的问题来困扰忏悔者的办法来废除这一禁令的,虽然红衣主教会议要求人们必须顺从它颁布的命令,以防禁令重新得到恢复。购买公债券,回扣汇票和其他各种契约,这些活动是否正当,人们在没完没了地进行争论。考虑到这些争论(特别是考虑到我们上面提到的红衣主教会议关于市政贷款的命令),任何一个对上面那一原则的极端复杂的历史作过彻底研究的人都不会坚持认为利息禁令只适用于应急贷款,也不会坚持认为利息禁令旨在保存资本,或者认为这一禁令甚至对资本主义性质的企业大有益处(25 页)。事实上,教会比较晚才开始重新考虑这一禁令。在这个时候,纯粹的商业投资的形式并非固定利息率的贷款,而是 foenus nauticum, commenda, societas maris 和 dare ad proficuum de mari(在这种贷款中,得失的分配是根据冒险的程度而得到调节的)。考虑到通过向生产企业提供贷款从而赚取利润这一性质,纯粹的商业投资的形式必然是这样的。这一切并不被(或者只根据几个严格的宗教法规学者)认为是遭到禁止的。但是,当固定利息的投资以及各种回扣成为可能和惯例的时候,第一种贷款也遇到了来自禁令方面的麻烦和困难,这又导致商人行会(黑名单)的各种极端的措施。宗教法规学者对待高利贷的态度总的来说只有法律和形式方面的意义,并且的确已经摆脱了保护资本的倾向(而凯勒把保护资本的倾向都归因于宗教法规学者的这种态度)。最后,决定人们对待已经得到肯定的资本主义的态度的因素有两个,一方面是传统的并且大多是含糊不清的对与日俱增的资本力量的敌视,而这种资本力量是非人格化的,因而不受伦理观念的制约(这在路德关于福格家族和关于银行业的公告中也得到了反映);另一方面是适应实际需要的必要性。但这一点我们不能详加讨论,因为我们已经说过,高利贷禁令以及这一禁令的命运对我们只有表征的意义,而且这一意义还十分有限。

司各脱派(scotists)的经济伦理观念，特别是托钵僧神学家们的、更重要的是西爱那的伯尔纳和佛罗伦萨的安东尼(他们都是些具有禁欲主义的某种特殊的理性类型)的僧侣的经济伦理观念无疑值得单独加以讨论，我们不能只在我们的讨论中偶尔涉及一下就了事。要不是这样，为了答复批评，我就必须在此预先讲几句我应该在对天主教的伦理观念与资本主义的确定无疑的关系的讨论中才讲的话。这些人企图把商人的谋利说成是对他的勤奋的报答，想在伦理上证明这种谋利的合理性，这一点开了耶稣会的先河。(当然，即便是凯勒的论点无非也就是这样。)

当然，关于勤奋的观念和对勤奋的认可归根到底来自修道士的禁欲主义，也许还来自关于管理者(masserizia)这一思想，而关于管理者这一思想又源自牧师，阿尔贝蒂通过吉安诺若之口已说明了这一点。修道士的伦理观念是新教各世俗主义教派的鼻祖，但到底在什么意义上是这样，我以后还要详论。在希腊，在犬儒学派的人中间，也有类似观念的苗头，这一点在希腊后期的许多墓志铭中可以看得很清楚；而在埃及，虽然背景完全不同，但也同样有着这类观念的苗头。但在这里，以及在阿尔贝蒂那里，对我们来说最为重要的东西却很缺乏。我们将来会看到，新教关于一个人得救的证明，即感召中唯一的确实性的观念提供了一种心理上的约束力，这种宗教信仰将这种心理上的约束力置于“勤奋”之后。天主教却不能提供这一切，因为它的得救的手段不同。结果这些论者关心的是一种伦理准则，而不是实际行动的动机，而这种动机又依赖于那种得救的愿望。很明显，他们所关心的是对实际需要作出的让步，而不是像世俗禁欲主义那样关心那些从基本的宗教前提演绎出来的原则。(长期以来，除凯勒以外，人们对安东尼和伯尔纳的评价都很高，这是极其自然的。)时至今日，即使是对实际需要作出的那些让步还常常引起争论。但是，这些修道士伦理观念作为征兆，其意义却是很大的。但是，导致近代关于职业观念的那些宗教伦理思想的真正根源却在于各教派和异教运动，特别是在于威克里夫；虽然布罗德尼茨(Brodnitz)(在《英国经济史》中)认为威

克里夫的影响是如此之大,以至于清教主义已经无事可做了,从而过高估计了他的意义。所有这些我们都不能详细论述。因为在这里我们只能偶尔讨论一下中世纪的伦理观念是否以及在多大程度上为资本主义精神铺平了道路。

[30]*μηδέν άπελιοντες*(《路如福音》第6章、35行)这几个词,伏尔加特(Vulgate)译作 nihil inde speranteso。这几个词被认为(据墨尔克斯《A. MerX》)是对*μηδέν άπελιοντες*(或者 meminem desperantes)这几个词的误用,因而意味着向所有兄弟,包括穷人提供贷款,而不谈什么利息。现在 Deo Placere vix potest(你们很难使上帝满意)一节被认为是来自雅利安人(即便如此,对我们的论点也无关紧要)。

[31]与高利贷禁令的妥协到底是怎样达到的,可见 Arte di Cali— mala 法规,第一卷65章:"执政官靠那些修士们设法实现目的,后者认为,要宽恕原谅,作为行为举止,这是对他人的厚爱,对天赋、功绩、报偿的珍惜,对现世与来世的关注。"因此,行会可用这种办法来保证其会员由于自己的商业地位而得到免税,再也用不着公开蔑视权威了。紧接着的那些暗示,还有前面关于把所有利息和利润作为礼物记在账簿上的观点,这些都是那种对通过资本而赚取的利润所采取的与道德无关的态度具有的特征。对那些要求宗教法庭禁止罪恶的高利贷的人的公开反对,常常与现在证券交易所针对那些隐瞒最高价格与实际卖出价格之间差额的经纪人所开列的黑名单相似。

第三章

[1]在古代语言中，只有希伯来语有类似的概念，主要在希伯来语的“职务”一词里。它表示祭司的职务(《出埃及记》第三十五章第21节；《尼希米记》第十一章第22节；《历代志上》第九章第13节，第二十三章第4节，第二十七章第30节)，表示为王服务办事的人(《撒母耳记上》第八章第16节；《历代志上》第四章第23节，第二十九章第6节)，表示国王的官员的职务(《以斯拉记》第三章第9节，第九章第3节)、监工(《列王志下》第十二章第12节)、奴仆、(《创世记》第三十九章第11节)，表示在田里劳动的人(《历代志上》第二十七章第26节)，表示工匠(《出埃及记》第三十一章第5节，第三十五章第21节，《列王纪》第七章第14节)、商人(《诗篇》第一百零七章第23节)以及J.西拉的书第十一章第20节中任河一种世俗工作，这一点一会儿再谈。这个词的词根是希伯来语的“服务”，意指派遣，打发，这样，它最初是指一项工作。这个词来源于模仿埃及人建立起的所罗门王国(Fronstaat)当时流行的概念，这一点从上面提到的参考出处可以看出。但是我从莫克斯(A. Merx)那里得知，这个词根的意思在古代就消失了。这个词表示任何种类的工作，而且，事实上它同德语的Beruf(职业)一样完全不带有任何色彩，同Beruf一样均指脑力劳动，而不是体力劳动。“ρπ”这一表达(“分派”、“任务”、“教训”)在J.西拉的《智慧书》第十一章第21节里也出现过，在《七十子希腊文本》里译为*διαθήκη*(神约、契约)，也是从当时奴隶制国家语言中来的，同希伯来语“任务、神安排的事业”一词一样(《出埃及记》第五章第13节，参看第五章第14节)，在这里《七十子希腊文本》也用来表示任务。在《智慧书》第十四章第10节里，《七十子希腊文本》采用的是(审判、决定、判断)。在

《智慧书》第十一章第20节里，很明显地是用这个词表示上帝戒命的完成，这样，它就同我们的神召联系上了。关于《智慧书》里的这一段可参考斯蒙德（Smend）关于《慧智书》的著名著作，关于 διαθήκη（神约，契约）**ἔργον**（工作、行为，职业），（痛苦、艰难的工作），可参考他的《〈旁经智慧书〉索引》（柏林，1907年）。正如人们所知，希伯来文的《智慧书》曾经被遗失过，但是，已被施希特尔（Schechter）重新发现，而且从《犹太法典》中摘录了一部分作为补充。路德没有希伯来文的《智慧书》，所以，希伯来文的这两个概念对路德使用的语言不可能有任何影响（参见下面有关《箴言》第二十二章第29节）。

在希腊语中，根本没有任何表达伦理概念的、相应于德语或英语的词。路德基本用现代的意思（见下面）把《智慧书》第十一章第20节和第21节译为 bleibe in deinem Beruf（坚守你的职业、继续你的工作），而《七十子希腊文本》中一处是**ἔργον**，另一处为πόνος（希伯来文指灿烂的神的佑助），但是这好像是错误百出的一节。另外，在古代**τὰ προσήκοντο**一般是指义务、责任。在斯多噶派的著作中**κάματος**，劳动、疲劳一词偶然也有类似的含义，虽然它们在词源上是不相关的（A. 狄德里奇提醒我注意这一点）。所有其他的字、词（比如，**τάξις**阶层、地位、身份）都没有伦理道德方面的意思。我们译为职业，劳动分工之下一个人所承担的工作，因而，也指他收入的来源（正常情况下），生活的经济基础，在拉丁文中，除了不带任何色彩的 opus（应当、必须）以外，在表示伦理道德思想的上下文中，可以用 officium（工作，来自 opificeium，最初不表示任何伦理道德方面的意思，但是，后来特别在塞涅卡的《论恩典》第四章第18页中，开始指 Beruf）表示，它至少同德语中的 Beruf 意思相似；也可以用 munus（职务、职责、义务、责任）来表示，munus 是从古老的市民社团强制性的义务派生出来的；最后，还可以用 Professio（职业）表示。最后的这个词也可以特指公共义务，可能源出于古老的公民纳税申报。但是，后来这个词用于指自由职业（像在 professio bene dicendi 中，表示既定的好职业），它的狭义同德语的 Beruf 意

思相近，当西塞罗说有人"non intelligit quid profiteateur"，即"他不知道自己真正的职业"时，这个词在宗教意义上同 Beruf 更相近。唯一的区别是，这个词当然是指世俗的职业，而无宗教含义。ars（技巧、技能）更是如此，这个词在帝国时期用于手工业方面。《通俗拉丁文本圣经》在翻译上述《智慧书》的章节时，一处用 opus，另处（第 21 节）用的是 Locus（地位、身份），这里的意思有点像社会地位。苦行者哲罗姆（Jerome）增添了 man-daturam tuorum（安排与你的）意思，正如布伦塔诺（Brentano）所说，——然而不必经常提醒人们注意这一事实——这是宗教改革之前禁欲主义者有关来世的典型用语，后来也表示世俗方面的意思。哲罗姆的译文来源于何处还不能进一步确定。希伯来语中古老的"祭司职务"的仪式含义的影响似乎并非不可能。

在拉丁语系的语言中，只有西班牙语的 vocacion（神召）表示一种内心的感召，从神职类推，这个词在一定程度上含有德语 Beruf 的意思，但它从未被用来表示外在的召唤。在拉丁语系语言翻译的圣经中，西班牙语的 vocacion、意大利语的 vocazione 和 chiamamento 都表示《新约》中的**κλῆσις**（神召，感召），《福音书》对永恒的救赎的召唤，在《通俗拉丁文本圣经》里是 vocatio，在其他语言中，西班牙语的 vocation、意大利语的 vocazione 和 chiamamento 一定程度上含有同我们这里所讨论的路德宗、加尔文宗的用法相一致的意思。奇怪的是，布伦塔诺在引证的书里坚持说，我们为自己的观点辩解曾引证过的事实证明了，宗教改革之前，后来意义上的职业概念就已经存在。但事实却不是这样的。**κλῆσις**必须译为 vocatio，但在中世纪时，何时、何处这个词被用做它现在的意思呢？尽管这个词未被用来表示世俗职业，但这个词的这种译法本身是明确的。15 世纪的意大利文《圣经》中 chiamamento 同 vocazione 同样使用，（这版《圣经》1887 年在波伦亚出版），而现代意大利语《圣经》中只取后者。另一方面，拉丁语系的语言中表示号召追求物质财富的活动的词，从所有的词典中和我的朋友弗莱堡的贝斯教授的报告中看，均无任何宗教含义。不管它们是从 ministerium（奴仆

的职务、职位、官职)或从 officium(这两个词最初都有一定的宗教色彩)派生出来的,还是从 ars、professio 以及 implicare 衍化而来(implicare 从一开始就没有),情况都是一样的。上面提到的《智慧书》的章节,在路德译为 Beruf 的地方,法语第五章第 20 节处译为 office(职务),第五章第 21 节处译为 Labeur(工作,加尔文派的译文);西班牙文第五章第 20 节译为 obra,第五章第 21 节译为 Lugar,根据《通俗拉丁文本圣经》,最新的翻译是 posto(职业)。拉丁教会国家的新教徒,由于他们只占少数,对其各自的语言没有像路德那样对尚未高度规范(从学术意义上讲)的德国官方语言产生具有创造性的影响,他们可能连想都不曾想过要这样做。

[2]另一方面,《奥格斯堡信纲》(the Augsberg confession)仅仅含蓄地包括这种意思,但后来有一定发展。第十六条(科尔德版,第 43 页)写道:"虽然它(指《福音书》)未解决民用或家庭经济之间的关系,但同时却强烈地要求我们把它们视为神的安排,在这样的安排中(人人在他的原位 ein jeder nach Scinem Beruf)行仁爱。"(梯尔译,Rev. W. H. Teale,里兹,1842 年版)。

(在拉丁语中,只是"和在这样的安排中行仁爱","et in talibus ordinationibus exercere caritatem"。英语明显的是译自拉丁文,并不含有德文译本的思想。——英译者注)。

人们必须服从权威的结论表明,这里的 Beruf(天职、使命)至少最初是指《新约·哥林多前书》第七章第 20 节中的客观安排。

第二十七条(科尔版,第 83 页)提到 Beruf 时,仅把它同神授的职权:圣职、长官、王子、君主等等相连。但是,就是这一条也只有德文版的《新教宗教全集》中才有,而在德文版中"君王"一词消失了。

仅在第二十六条(科尔版,第 81 页)中,Beruf 一词的含义至少有它现在所具有的意思:"人必须严罚自己的肉体,不要使之得到赦免,而要约束它,使之履行宗教事务,尽其天职。"理查德塔沃纳译,费城出版社,1888 年。(拉丁文是 juxta vocationem suam)。

[3]根据词典来看,我的同事布朗教授和霍布斯教授证实,

Beruf这个词（荷兰语 beroep，英语 calling，丹麦语 Kald，瑞典语 Kallelse）在路德翻译《圣经》之前，在那些现在含有这个词的世俗意思的语言中，都没有出现过。中高地德语、中低地德语以及荷兰中部语言中发音像 Beruf 的词，同现代德语中 Ruf（呼唤）的意思一样，在中世纪后期专指圣职的有俸职位候选人的职位（vocation）——圣职人员的薪俸是由有任命权的人发给的。斯堪的那维亚语词典中提到的情况是特殊的。路德偶然也采用了这个词的这种意思。但是，尽管这个词的特殊用法可能促使其意思的演变，但 Beruf 现在的含义无疑从语言上可追溯到新教徒的《圣经》译本那里，我们以后会看到，陶勒尔（死于 1361 年）对此早有预见。所有受到新教《圣经》译本重大影响的语言都有这个词，但是所有语言中的这个词都不含有或者说至少不具有它现在的意思，这种情况也并非全对（比如说拉丁语系诸语言）。

路德的 Beruf 具有两个完全不同的概念。一是保罗的"蒙召"κλῆσις概念，表示通过神达到永恒的救赎。例如，《哥林多前书》第一章第 26 节；《以弗所书》第一章第 8 节，第四章第 1 节和第 11 节；《帖撒罗尼迦后书》第一章第 11 节；《希伯来书》第三章第 1 节；《彼得后书》第一章第 10 节。所有这些例子都同保罗通过《福音书》教导的纯宗教的神召观念有关；这个词同现代的世俗工作毫无关系。路德以前的德文《圣经》用的是 ruffunge（委任，召唤，海德堡图书馆的《圣经》里用的都是这个词），有时也用"von Gott gefordert"（"受上帝的传唤"）代替"von Gott geruffet"（"受上帝的召唤"）。第二，正像我们早已看到的，路德不是用"bliebe beideinereArbeit"（"继续你原来的工作"）来翻译我们在前面注释中提到的《智慧书》中的话（《七十子希腊文本》中是"你的工作已很久了，继续你原来的事"，而用的是"beharre in deinem Beruf"（"坚守你的职业"）和"bliebe in deinem Beruf"（"保持你原来的工作"）。后来的天主教译文也同路德的译文一样（比如在《新约》里）。德语 Beruf 现有的纯世俗的含义最早出现在路德的《圣经》译本里。路德把前面提到的第 20 节中"στηθι εν διαθήκη σου"（"守住你的约"）译为"bliebe in Gottes

Wort"("信守神的约")。虽然《智慧书》第十四章第1节和第六十三章第10节表明,相应于希伯来文的 ρπ——《智慧书》使用的就是这个词(根据《犹太法典》的引证)——**διαθήκη**(神约)表示人的命运或既定工作、任务,其含义确实同现在的"天职"相似。当时的德语中不含有 Beruf 这个词在后来和目前所具有的意思,就我所知,当时的《圣经》译本及讲道集中也是如此。路德以前的德语《圣经》里,《智慧书》的那一节里用的是 Werk(工作),累根斯堡的贝托尔德(Berthold of Regensburg)的讲道集里,凡现在使用 Beruf 的地方,都用的是 Arbeit(职业、使命)一词。这同古代的用法相同。陶勒论《以弗所书》第四章的讲道(《选集》巴斯尔出版,注释117,第5)时,这样说起那些去施肥的农民,他们往往生活得更好,"因为他们只是听从召唤(Ruff),而教会中供职的人却不听从召唤"。据我所知,这是首次用 Ruf,而不是用 Beruf 来表示完全世俗的劳动。这个词的这种含义在日常用语中并没有流行。虽然路德最初在使用 Ruf 和 Beruf 之间犹豫不定(《全集》第51页),但我们不能肯定他直接受到陶勒的影响,尽管路德的《论基督徒的自由》在许多方面同陶勒的这段话意思相近。但是,路德没有像陶勒那样,用 Ruf 这个词来表示纯世俗的工作。(这里与德尼夫勒的观点相反,见德氏《路德》第163页)。

现在已很明显,《七十子希腊文本·智慧书》里,除了劝导人们信上帝之外,不含有任何对世俗活动的宗教价值的暗示。如果不是讹谬的话,有讹误的第2节中的**πονος**这个词的意思应恰恰相反。《智慧书》中所讲的同《诗篇》作者的训诫是一致的(《诗篇》第二十七篇第3节):"住在地上,以对他(指耶和华。——译者注)的信仰为粮。"很清楚,这同劝导人们不要受不信神的人们的活动所迷惑的训诫有关,因为神很容易使穷人变富。只有要求守住"原派遣的任务"(第20行)那里开头那段训诫同《福音书》的**κλσις**(蒙召)有些相近,但是,路德没有用 Beruf 来译希腊文的**διαθῆκη**(神约)。在《哥林多前书》及其译本中,我们可以看到路德与 Beruf 一词两个似乎完全不同的用法之间的联系。

在现代一般的《圣经》版本里，这一节的上下文是这样的——《哥林多前书》第七章第17节(《英国钦定本》，美国修订版，1901年)：只要照主所分派给各人的，和上帝所召唤各人的而行。我允许各人这样。我吩咐各教会都是这样。(第18节)有人已受割礼蒙召了吗？那么不要让他废割礼。有人未受割礼蒙召了吗？那么就不要让他受割礼。(第19节)割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么；只要守上帝的诫命就是了。(第20节)各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη("个人蒙召的时候是什么身份")，同莫克斯教授告诉我的一样，这句无疑是希伯来人特有的道德观念。(第21节)你是做奴仆蒙召的吗？不要为此忧虑。若能得自由，求自由更好。(第22节)因为做奴仆受主蒙召的，就是主所释放的人；做自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。(第23节)你们是重价买来的；不要做人的奴仆。(第24节)，弟兄们，你们蒙召的时候是什么身份，仍要在上帝面前守住这身份。

第29节表明时间减少了，接下去是由末世盼望引出的著名诫命：(第31节)有妻子的，要像没有妻子的人一样；置买东西的，要像一无所有的人一样，等等。路德根据古老的德文译本，把κλῆσις(蒙召，身份)译为Beruf，并用stand(身份、地位、职业)来解释，即使在1523年这一章的注释里也是如此(埃尔兰根版，第五十一章第51页)。

事实上很明显，κλῆσις在这里，而且只有在这个地方才大致同拉丁语的status(地位)和德语的stand(婚姻状况，个人身份等)的意思一致。但是，它当然同布伦塔诺(第137页引文)认定的Beruf的现在含义不同。布伦塔诺不可能读过这一节，或者是别的什么——我已很谨慎地谈过这一点。在某种意义上至少暗示这个词——在词源学上，它同ἐκκλησία(教会)有关，表示集会——在希腊著述中出现过，词典说明，它仅在哈里卡尔纳色斯的狄奥尼修(Dionysius of Halicarnassus)的著述里出现过，它的意思同拉丁文的classis(阶级、阶层等级)一样——classis源于希腊文——公民中的有色人种。西奥弗拉克多(Theophylaktos11—12世纪)注释过

《哥林多前书》第七章第20节：ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τά ματι καὶ πολιτεύμαατι ὤν ἐπίστευσεν(他蒙召的时候有什么样的财产，是什么样的地位、国籍等等)。我的同事藏斯曼教授(Pro. Deissmann)提醒我注意这一节。现在，甚至在我们的《圣经》中的这一节里，κλῆσις也与现在的Beruf不同。路德在由末世的盼望引出的训诫(要留在原位)里，把κλῆσις译为Beruf，到后来翻译《外经》时，仅仅因为训诫的内容相似，他在《智慧书》中传统主义的反对理财的诫命里(要继续做原来的事)把πόνος(繁重的工作)译为Beruf。这一点是重要的，特殊的。正如已经指出的那样，《哥林多前书》第七章第17节里的κλῆσις根本没有Beruf"职务"、"职业"的意思。

同时，(或者大约同时)在《奥格斯堡信纲》里，"天主教试图超越世俗道德是无效的"作为一条新教信条规定了下来，其中使用了"人人根据自己的使命，行仁爱"这句话(见注释2)。在路德的译文里，这一条和对个人所处的地位的肯定评价——这一点到16世纪30年代初时开始确定下来——突出了。这是他越来越强烈地信仰神意(甚至在生活细节上也是如此)的结果，同时也是他日趋承认世上现存的秩序是上帝的意志，是不可改变的结果。vocatio(感召)在传统拉丁文里，指神对过圣洁生活，特别是修道生活或圣职生活的召唤。但现在，在这种信条影响下，路德认为世俗活动也具有同样的意义。于是，他把《智慧书》中的πóνs和ἔργον译为Beruf。直到那时，只有修士们的《圣经》译文(拉丁文)中有类似的情况。但在几年以前，他曾经把《箴言》第二十二章第29节中的希伯来文的一个词——希腊文的《智慧书》里原文是ἔργον，同德语中的Beruf，斯堪的那维亚语的kald，kallelse一样，最初同宗教的使命(Beruf)有关，如在其他章节里(《创世记》第三十九章第11节)译为Geschäft(工作、事务，《七十子希腊文本》里是ἔργον，《通俗拉丁文本圣经》里是opus，英语《圣经》里是business，在我面前的斯堪的那维亚语圣经和所有其他译本中都有相应的词)。

路德最后创造的"Beruf"这个词的现代含义一度完全被路德派

所采用。加尔文派认为《外经》纯系伪造。它不过是有利于证明路德救赎论发展的结果，随后又受到路德派的重视。但是，在最早的（拉丁语系语言的）译本里，并没有这个词，他们也无权在使用一种早已规范的语言时，发明这种词义。

早在16世纪时，“Beruf”现在具有的意思在世俗著作中已经固定下来了。路德以前的《圣经》译者都用Berufung（天职、使命）翻译κλῆσις（比如海德堡版1462—1466，1485），艾克1537年的译文是“in dem Ruf，worin er beruft ist”（“在那召唤中，他被召唤在那里”），大多数后来的天主教译者都直接仿效路德。在英格兰，第一个译本——威克利夫译本（1382）里用的是cleping（古英语词，后被calling代替）。罗拉德派的伦理观念很有特色地使用了与宗教改革后期的用法相同的词。另一方面，廷代尔（Tyndale）1534年的译本里，曾用status解释这一概念“保持蒙召时的原位”，日内瓦1534年译本也是这样。克莱默（Cranmer）1539年的正式译本用calling代替了state，而莱姆斯圣经（天主教派1582）和伊丽莎白时期安立甘宗宫廷《圣经》则按照《通俗拉丁文本圣经》重又译为“职业”。默里（Murray）早已非常正确地指出，克莱默的《圣经》译本是清教徒Beruf即“职业”含义的神召概念的依据。早在16世纪中叶，calling这个词已被用来表示这个意思了。1588年时，指非法职业，1603年时指较高级的职业等等（参见默里的观念）。布伦塔诺的观点（见第139页引文）相当引人注目，他认为在中世纪vocatio并未译为Beruf，当时这个概念尚未为人所知，因为只有自由民能从事职业（Beruf），而当时从事中等职业的自由民是不存在的。相对于古代而言，中世纪手工业的整个社会结构依赖于自由民的劳动，而且几乎所有的商人都是自由民，因此，我不理解这种观点。

[4]请与艾格尔的《路德论职业》（吉森，1900年版）中的有启发性的讨论相比较。大概它的唯一严重的错误——这一错误为所有其他神学作者共有——是自然规律法则（Lex ntaurae）概念分析得不够清楚。关于这一点，可参考特罗尔奇对泽贝格的《教义史》的评论及其《基督教会的社会观》中有关部分。

[5]因为，当托马斯·阿奎那提出人们财产和职业的不同是神意的结果时，他所指的是社会客观秩序。但是，个人应从事某一特定的职业（这是我们所说；而托马斯说的是 ministerium[圣职]或 officium[职责]）则是由于自然原因。“不同的人被赋予不同的圣职首先是由神意天道而定，它以各种方式来划定人们的地位。……其次，是由自然原因而定，不同的人依其各自不同的天性禀赋而得到各不相同的圣职……”

巴斯噶的观点也很相近，他说，机遇决定职业的选择。关于巴斯噶的观点，请参看克斯特（Koester）的《巴斯噶的伦理观》（1907年版）。在宗教伦理的体系中，印度教是唯一最完善的，它在这一方面很特别。托马斯的和新教的职业观念的差别极其鲜明，我们暂时谈到这里。托马斯与路德后来的伦理观点在许多方面是相似的，特别是他们都强调神的意志，但是，他们之间的区别也是很明显的。我们下面将讨论天主教的观点。关于托马斯·阿奎那可参考毛伦布勒希尔的《托马斯·阿奎那对其时经济生活的态度》（1888年版）。此外，虽然路德与托马斯在细节上一致，但与其说路德受托马斯个人的影响，倒不如说他受经院派总的学说的影响更深。因为根据德尼夫勒（Danifle）的研究看，路德对托马斯并不十分熟悉。参阅德尼夫勒的《路德与路德宗》第501页（1903年版）和科勒（Koehler）的《略谈德尼夫勒对路德的看法》第25页（1904年版）。

[6]在《一个基督徒的自由》一文里，(1)人的双重性是对自然法则（这里指世界的自然秩序）意义上的世俗责任的判断。由此得出（埃尔兰根版，27，第188页）人必然地受其肉体及社会集团的制约。(2)在这种情况下（这是另一个判断），如果他是基督徒，他将决定以对邻舍的爱来还报上帝的恩典，因为上帝的恩典出于纯洁的爱。这样，信仰与爱之间非常松散的关系被结合起来了。(3)（第190页）以往对劳动的禁欲主义的判断成为人从内心把握肉体的手段。(4)由于另一意义（这里指自然道德）上的自然法则观念的出现，劳动成为上帝赋予亚当（堕落前）的原始本能，他服从这一本能“仅仅

为取悦于上帝”。最后(5)(第161—199页),与《马太福音》第七章第18节以后有关,出现了这样的观点:在一项日常职业中的善行是,而且一定是由信仰引起的重生的结果,但是却没有发展加尔文宗最重要的恩宠证明的思想。支配工作的强烈感情说明了这种矛盾思想的存在。

[7]“我们每天所需要的食料和饮料,不是出自屠户、酿酒人或面包师的恩惠,而是出于他们自利的打算。我们不说唤起他们利他心的话,而说唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要,而说对他们有利。”(《原富》卷1第二章)

[8]“凡事皆为你(上帝)而做,牛奶为你而挤,你让做的事我们都一一从命,最大的事和最小的事都同样使我们愉快。”(艾尔斯帕格编,《创世记》注释本,七卷,213页)路德以前的陶勒尔已有这种观点,陶勒认为宗教的和世俗的召唤原则上价值平等。德国神秘主义者和路德一样都同托马斯的观点不同。我们可以说,托马斯原则上坚持默祷的道德价值,但是从托钵僧的观点出发,被迫把保罗的信条“人不做工,不得食”解释为劳动尽管是必要的自然条件或法则,但总的说来是强加于人类的,但又不是强加于每个个人的。劳动形式的价值等次,从农民的职业向上逐级增高,它与托钵僧的特点相关,他们为了物质的缘故必须住在城镇。这一论点是德国神秘主义者和路德这个农民的儿子所不具有的,他们认为,职业的高低是上帝的意志决定的,但所有职业的价值都是平等的,关于托马斯的观点,可参看毛伦贝奇尔的引文,第65页及其后。

[9]令人惊讶的是,一些研究者竟然坚持这种变化对人的行为没有影响。我承认我不能理解这种观点。

[10]“虚荣心强烈地妨碍人的内心世界,以至于随军谋生的、帮厨的、搬行李的人都自我夸耀,寻求赞赏他们的人……”(弗格尔版第一卷第208页。比较科尔斯特尔的引文,第17页,第136页及其后)。我们将回到波持·罗亚尔(Port Royal)和詹森派的天职观点,请参阅保罗·赫尼希斯海姆博士的《十七世纪法国詹森派的国家与社会学说》(《海德尔堡历史论文集》,1914年。这是论《法国启

蒙运动以前的历史》的一部较全面的著作的单独发行的一部分。请参较第 138 页及其后)。

[11]关于福格家族之类,他认为"一个人一生中积聚如此巨大的财富是不对的,不虔诚的"。很明显,这反映了农民对资本的怀疑。同样地,他认为投资于债券业务在道德上是令人厌恶的(《关于高利贷的大布道》,埃尔兰根版,第十章第 109 页),因为这是"一个新的狡猾的发明之物"——他认为这在经济上是不能理解的;在现代牧师看来,这有点像边际贸易。

[12]列维(H. Levy)很好地研究过这种区别(见《英国国民经济史中经济自由主义的基础》,耶拿,1912 年),请参阅伽德纳的《共和政体》第二卷第 179 页中,1653 年克伦威尔军队里的平等派反对专利商和贸易公司的请愿书。另一方面,劳德的专制对于国王与教会共治下的基督教社会经济组织是有效的,国王从中期待着政治与财政独垄的利益。清教徒的斗争正是针对这一点的。

[13]我对这一点的理解可以由克伦威尔 1650 年向爱尔兰人发出宣言,由此发动镇压爱尔兰人的战争这一事实来说明,这一宣言是他们爱尔兰(天主教的)圣职人员 1649 年 12 月 4 日和 13 日《科伦麦克诺宣言》的回击。最重要的句子如下:"英格兰人有许多资产(指在爱尔兰),它们是英格兰人用金钱购置的……他们从爱尔兰人那里获得长期租约,大宗股票,花钱建立起了房屋和农场。……你们破坏了联盟……当爱尔兰完全平静下来,当英格尔通过工业、商业和交通的改进,英国国家手中的财富对他们来说比掌握在爱尔兰人手中更合适,到那时,上帝将与你们同在吗?我坚信不会的。"

这一宣言——使人们联想到布尔战争时期英国发表的许多文章——并不是个别的,因为英格兰人的资本主义利益一般被认为是战争的正当理由。当然这种论点也可以用威尼斯与热那亚在东方的势力范围争端之中(使人感到十二分奇怪的是,布伦塔诺反对我的观点(第 142 页引文)我仍然在此说明这一点)。相反,这个文件中有趣的是克伦威尔深信——了解他性格的人都会同意——把

呼唤上帝见证,让爱尔兰人臣服的道德理由建立在英格兰的资本已经教会爱尔兰人工作这一事实之上(卡莱尔著作中载有“宣言”,伽德纳的《共和国的历史》第一卷第163页及其下也载有“宣言”,并作了分析)。

[14]在此不宜细谈这个问题。请参较注释[16]中所引作者的观点。

[15]比较朱利希尔(Jülicher)的观点,《耶稣的喻言》第二卷第108页和第636页及其后。

[16]请将埃格尔的上引著作与下面的文字作比较。施奈肯伯格(Schneckenburger)的优秀著作现在尚未过时(《路德宗和归正宗教义之比较》,斯图加特,1855年)。路塔尔特的《路德的伦理观》第一版第84页。这是我所能找到的唯一版本,但是却未真实地叙述路德伦理观的发展。还可参较泽贝尔的《教义史》第二卷第262页及其后。《新教神学和教会的真正百科全书》中“职业”一条毫无价值,该条未对这一概念及其产生作出科学的分析,而只是对各种问题,如妇女的地位等等,作了各种感伤的评论。在论路德的经济观的著作中,我只提一下施莫勒(Schmoller)的论文“宗教改革时期德国民族经济思想史”,登载在《国家学说》杂志第十六期上,1860年。维新克曼(Wiskemann)的获奖论文(1861年)以及弗兰克·G·瓦尔德的论文(“路德的国家和经济观述评”,《康拉兹论文集》第二十一卷,耶拿版,1898年版)。纪念宗教改革关于路德的论文,一部分很不错,但我认为对这个问题没有什么帮助。关于路德(及其路德宗教徒)的社会伦理观可参较特罗尔奇的《社会学说》一书中有关部分。

[17]《对哥林多前书第七章的分析》,1523年埃尔兰根版,第五十一章第1页。在此路德仍在解释这一段里“上帝面前每一职业皆是自由”的思想,目的在于强调(1)某些规定应当破除(修道士誓言、不同教派间不得通婚的禁令);(2)履行对邻居的传统世俗义务(这样做本身在上帝面前是无关紧要的)变为兄弟之爱的戒律。实际上这种特殊的推理(如第55页、56页)根本上是谈“自然法则”与

上帝的公义的关系的双重性问题的。

[18]比较《论买卖和高利贷》中的这一段，索姆巴特恰当地用它作为论证手工业精神(＝传统主义)的箴言："因此，在这样的生意中你不得寻求别的，你只能寻求适量的(食品)养料，并据此计算和估计花销、工夫、工作和冒险，并且还要考虑到商品本身，提价或降价，以便能从这些工作或工夫中得到报酬。"这一原则是按照彻头彻尾的托马斯的思想制定的。

[19]早在1530年给施特恩贝格(H. von Sternberg)的信中，路德就献上了《诗篇》第117篇的注释，尽管这封信的道德价值不高，在施特恩贝格看来地位也不够尊贵，它却是神的安排(埃尔兰根版，第六十卷第282页及其后)。从这封信中可明显看出明斯特市骚乱对发展这一观点所起的决定性影响(第282页)。参较埃格尔的引文第150页。

[20]写于1530年的对《诗篇》第111篇第5、第6节的分析，开头便是对遁世隐修行为的驳斥。但是，在这里"自然法则"(以区别于君主和法官制定的成文法)直接与神的公义一致。自然法则是神规定的，包括把人分成若干等级(第215页)。路德强调各等级的价值是平等的，但仅在上帝那里是平等的。

[21]如在《论宗教会议和教会》(1539年)和《关于神圣的圣事的简短忏悔》(1545年版)中所教诲的。

[22]《论宗教会议和教会》一书里的下面这段话(埃尔兰根，1539年版，第二十五章，第376页)可以说明最重要的证明基督徒的职业和世俗行为的思想——这种思想是加尔文主义的核心——在路德那里究竟怎样。"除了这七个主要标志之外，还可以通过一些更表面的东西来认识神圣的基督教会。如果我们是纯洁、谦恭、有节制的人，而不是淫荡、酗酒、自大、侮慢，奢侈之徒。"在路德看来，这些标志不像其他标志(纯正的教义、祈祷等等)那样确实可靠。"因为一些异教徒的行为就是那样，但他们有时甚至比基督徒还圣洁。"我们将得知，加尔文的观点并非很不相同，但清教徒的观点则完全不同。无论如何，路德认为基督徒只有在职业中而不是

通过职业做上帝的仆人。另一方面,关于确保恩宠的思想(然而,主要是虔信派的,不是加尔文派的)在德国神秘主义者那里至少已有一些零散的表现(参阅泽贝尔的《教义史》第195页所引的苏索的话和前面所引的陶勒尔的话),虽然当时人们只是从心理意义上理解的。

[23]《创世纪》注释中一些地方(艾尔斯帕格编)很好地表达了他最后的观点。第四卷第109页:他的神圣职责是如此艰巨,决没有轻易完成之理;相形之下,其他一切则无足轻重。……激烈地与命运抗争者为数甚少。……(111页)我们的问题是怎样从命于上帝……(112页)实际上,这完全与托马斯·阿奎那的传统主义观点相符(《第二等级的"追求"》第118页,第一条):"因此,有一定之规,必须恪守无误的是一个人如何来履行自己的至神,如何在一生中对上帝尽力奉献,其他一切则无关紧要。"托马斯的"追求超出人生需要的物质利益是罪恶"的观点的基础是,以物质财富为目的的自然法则;而路德的基础是上帝的意志。关于路德的职业与信仰的关系,可参看第七卷第225页。

[24]《教职》(埃尔兰根版,第十章,第233页,第235—236页)一书中写道:"上帝召唤人们接受天职。"他必须等待神召(第236页上,甚至变为"命令"了),在天职中,做上帝的仆人。上帝喜欢人的顺从,而不是人的功绩。

[25]相对于前述虔信派对女工的影响,这里可以说明为什么现代商人有时坚持、严守路德教的家庭工人,例如在威斯特伐利亚,往往主要用传统语言思维。他们尽管受高收入的吸引,连工厂也未参观过,但却抵制工作方式的变化,他们在做解释时坚持,这些琐事在来世无足轻重。很明显,入教和信仰本身,总体上看,对人们行为没有重大影响。在资本主义早期,影响资本主义发展的正是非常具体的宗教价值观和理想,而且,在较小的程度上今天仍然如此。

[26]参较陶勒尔的观点,巴塞尔出版,第161页及其后。

[27]参较上面提到的陶勒尔特别富有激情的讲道,和接下去

的一段,第17、18,第20节。

[28]因为这是目前关于路德的看法的唯一目的,所以,我仅限于简略地概括,当然,这样做完全不适合对路德影响作出总体评价。

[29]凡了解平等派历史哲学的人都会幸运地反过来把这一点归因于种族差别。他们自信是盎格鲁—撒克逊人生而有之的权利的辩护人,反对征服者威廉及诺曼人的后裔。足以令人惊奇的是,从未有人想到要坚持说平民圆颅党人的头在人体测量的意义上是圆的!

[30]这是英格兰人的自豪,是《大宪章》和多次战争的结果。看到一位漂亮的外国姑娘,今天人们通常会说:"她长得像英格兰姑娘",这一句话早在15世纪时就有了。

[31]当然,这些区别在英格兰也一直存在。特别是,地主势力直至今天一直是"快活的老英格兰"的核心,宗教改革以来的历史可以看成是英格兰社会里两种因素的斗争。在这一点上,我同意邦恩(M. J. Bonn)关于舒尔茨·加维尔尼茨(V. Schultz Gaevernitz)论大英帝国的获奖论文的意见(《法兰克福日报》)。比较列维在《社会科学和社会政治文献》(46.3)上的文章。

[32]尽管如此,下述意见——我认为足够清楚了——从未改变,我还多次反复地因此受到指责。

第四章

[1]我们不单独讨论茨温利主义,因为它只是短命地风行了一时,便很快失去了重要性。阿明尼乌主义在教义上的独特处表现在其严格的形式上弃绝了预定论,也弃绝了世俗禁欲主义,这一主义只是在荷兰有一宗派组织(在美国也有)。本章中对这一主义我们没有兴趣,或者说只是因为其是荷兰的商人贵族的宗教而具有否定性兴趣(见以下)。在教义方面,这一主义与英国国教及大多数卫理公会教派相似。其埃拉斯都主义(Erastian)立场(即,坚持国家在宗教事物方面的控制权)在所有权力机构中却都是一样的,完全是政治考虑:英国的长期国会、伊丽莎白、荷兰联邦将军,最突出的是奥登巴奈雷特(Odenbarnereldt)。

[2]关于清教这一概念的演变,最主要的是参看桑福德(Sanford)所著的《伟大的反叛的研究》,第 65 页以后。我们使用这个说法一般取这个概念在 17 世纪大众语言中的意义,意指在荷兰和英国的有禁欲倾向的宗教运动,不包括教会组织或教义方面的区别,因而包括独立派、公理宗、浸礼派、门诺派和贵格派。

[3]这一点在这一些问题的讨论中一直是严重地被误解了,特别是索姆巴特,也有布伦塔诺,不断地援引这些伦理作者(而大多是从我这里听说的那些作者),作为对行为规则的理性化的例子,而不顾他们之中有谁得到了心理上有效的宗教称义的支持。

[4]我几乎无需强调这一提纲若完全从教义领域来说,处处都是以关于教会史和教义的文献的表述为基础的。并不自以为有任何独创性。自然我已尽可能地去熟悉了有关宗教改革历史的各种材料。但如果在这一过程中忽视多年以来在神学方面微细而独到的研究,而不是由这一研究深入到材料的出处,这一转折可完全不可缺乏的,那就真正是臆断了。我得指出,这一提纲必然的简约结

构没有导致不正确的公式，并希望我至少重要的关于事实的误解。对那些熟悉神学文献的人来讲，这些讨论只是从我们所讨论的问题的角度看待整体这一点上有些新意。因为这个原因，神学作者们很自然地没有强调很多极重要的问题，如这种禁欲主义理智的性质及其对现代生活的意义。

这一方面，广泛地说是社会学方面，从这一研究出现以来，曾在E.特洛的著作中有系统性的研究，上面曾提到过他。他所著的《格哈特和梅兰希顿》，以及在"神学论刊"上发表的众多的评论，包括若干篇关于他的伟大作品的预备性研究。由于篇幅原因，参考书目中没有包括所有用到的材料，只主要包括了那些该章节所援引的著作，或是直接有关的材料。这些都是比较早的作者，对他们来说，我们的问题似乎更密切。德国图书馆在资金来源上的不足意味着各省最重要的资料来源或研究只能依靠从柏林或其他大图书馆短暂的借阅。这种情况包括弗埃特、巴克斯特、悌厄马斯，卫斯理、所有的卫理公会、浸礼宗和贵格派作家，以及很多没有包括在《宗教改革资料集》中的早期作家。任何深入的研究都必须依靠英美图书馆。但为了以下的概要，必须(并且可能)满足于德国所能提供的材料。最近在美国有一个否认他们的宗派渊源的特别趋势，使得很多大学图书馆提供很少或不提供这类文献方面的资料。这是使美国生活世俗化的普遍趋势的一个方面，这在很短的时间内将使传统的民族性格解体，而且彻底和最终地改变了这个国家很多基本机构的意义。现在必须依靠那些小的正统的宗派学院。

[5]关于加尔文和加尔文主义，除了堪普斯舒特(Kampschulte)的基本著作外，埃利克・马尔克斯(Erick Marcks)《Coligny》一书中的探讨可以提供最佳信息来源。卡普贝尔(Campbell)在他所著的《荷兰、英国、美国的清教徒》(两卷)一书中，并非始终持批评态度，而且也不无偏见。具有十分鲜明的反加尔文主义倾向的皮尔逊(Piersoa)所著的《论约翰・加尔文》。关于在荷兰的发展，除了莫得利(Motley)，可比较荷兰经典作品，尤其是普林斯泰勒(Groen van Prinsterer)所著的《祖国的分裂》;《荷兰与加尔文之影响》(1864);《P. B 时期英国反激进反忏悔派系》(1860)(关于现代荷

兰);尤其是内伯(Naber)所著的《自由的加尔文主义者》;A. 库勒(Köhler)的《尼德兰归正教会》(1856),是关于19世纪的。关于法国,除了波莱恩兹(Polenz),现在还有贝尔德(Baird)所著的《胡格诺派的崛起》。关于英国,除了有卡莱尔(Caryle)、穆考莱(Macaulay)、梅森(Masson)以外,现在首要的是伽丁纳尔(Gardiner)和弗斯(Firth)所著的几种作品。另外还有泰勒(Taylor)所著的《英格兰宗教生活的回顾》(1854),以及卫恩格顿(Weingarten)精彩的著作《英国的宗教革命》。还有E. 特罗尔齐撰写的关于英国道德家们的文章,发表在第三版的《新教神学和教会的真正百科全书》上,当然还有他所著的《社会教育》。另外,E. 伯恩斯坦(Bernstein)在《社会主义史》(1895年,第一期,五十页以后)上发表的文章也是十分精彩的。最佳书目(超过七千本书)是得克斯特撰写的《近三百年来的教派自治主义》(主要是但非绝对,关于教会组织问题),此书价值大大超过布莱斯(Price)(《新教历史》)、斯济兹(Skeats)以及其他一些作家。关于苏格兰,主要可参见赛克(Sack)所著的《苏格兰教会》(1844),以及有关约翰·努克斯(John Knox)的一些文学作品。关于北美殖民地,最优秀的作品是多叶勒(Doyle)所著的《美洲的英国人》。另外还有丹尼尔·卫特·豪(Daniel Wait Howe)所著的《清教共和国》,以及J. 布朗(Brown)所著的《新英格兰朝香者的先驱以及他们清教徒的后裔》(第三版,雷卫尔)。其他参考书目下面列出。

关于教义方面的差异,下面的介绍主要归功于施奈肯伯格上面提到过的讲座。里敕尔的主要著作《基督关于称义和妥协的教谕》(参考第三版第三卷),糅合了历史学方法和价值判断方法,从而表现出其作者引人注目的特点,尽管他的逻辑性很严密,但却不使读者感到很明确的客观性。例如,在他与施奈肯伯格的理解发生差异时,我便经常怀疑他的正确性,尽管我未必持有自己的观点。另外,他从大量的宗教思想和情感中认定为路德教义的,又经常似乎是根据他自己先入为主的观念而确定的,即里敕尔个人认为路德主义中具有永恒价值的教义。这只是里敕尔眼里的路德派,而并非实际上的路德派。至于此书常常借用卡尔·穆勒(Karl

Müler)、西柏格(Seeburg)以及其他一些著作,无需特别指出。假如说我下面将我自己和读者陷于恶性增长的注脚的痛苦中,那么我的目的主要是为了使非神学读者得以通过相互联系的思路的指示证实这一描述。

[6]在下面的探讨中,我们主要不是对这些禁欲运动的渊源、先驱或历史感到兴趣,而是探讨充分发展后的状态下的教义。

[7]在下面的探讨中,我这里确切地说,我们所研究的并非加尔文个人的观点,而是加尔文主义,并仅取其在16世纪末、17世纪有过决定性影响的地区中所发展成的形式,这些地区同时便是资本主义文化的滋生地。就目前而言,我们将完全忽略德国,因为纯粹的加尔文主义从未在德国有过较大的市场。自然,改革的与加尔文主义是绝不相同的。

[8]即使是剑桥大学与坎特伯雷大主教一致通过的关于"英格兰信纲"第十七项条款的《宣言》,也没有被女王认可,即所谓1595年兰贝斯条款,此条款(与官方版本相反)明确认为永恒的死亡也存在预定。激进分子(如在汉塞德·克诺里(Hanserd Knolly)的《信纲》中)着意强调关于永恒死亡的确切预定说,(而不仅仅是承认存在罚入地狱,如较温和的教义所持的观点)。

[9]《威斯特敏斯特信纲》,正式第五版,伦敦,1717。比较萨悟(Savoy)的与(美国的)汉塞尔德·诺利的《宣言》。关于预定说及胡格诺派教徒,主要参见波莱恩兹,第一卷,545页之后。

[10]关于弥尔顿的神学观点,参见艾巴赫(Eibach)所撰文章《神学研究与批判》,1879。马克莱关于这点的文章,发表于山姆奈译稿《基督教教义》之际,在1823年重被人们发现(突兹尼斯版,185页后),但他的文章失之于肤浅。较为详尽的论述可参见梅森所著英文六卷本,但此书稍嫌过于图解化,还有斯泰安基于此书所著的德文版弥尔顿传记。弥尔顿早期便逐渐脱离以双重教义为形式的预定说这一教义,晚年则达到一个彻底自由的基督徒境界。就他得以彻底摆脱他所处的时代倾向而言,他可以与赛巴斯汀·佛兰克(Sebastian Frarck)媲美。所不同的是,弥尔顿是一个注重实际而积极向上的人,而法兰克最显著的特点则是他的批评精神。称

弥尔顿为清教徒,只是广义而言,即他在这个世界上富有理智的生活是遵从上天意旨安排的,而这一点后来则为加尔文主义者世代相传。法兰克与弥尔顿在同一意义上被称为清教徒。此二人,作为孤立的人物,不属于我们所探讨的范围。

[11]"这就是最高的信仰;相信上帝是仁慈的,虽然他只拯救少数人;相信上帝是公正的,虽然他的意志导致了我们灵魂的毁灭。"这是《De Servo artitrio》中著名的一段。

[12]事实上,不论路德还是加尔文,二人都在根本上信仰一个双重上帝(参见里敕尔的《虔信派历史》及考斯特林(Kosthin)的《新教神学和教会的真正百科全书》关于上帝条,第三版),即《新约》中那个仁慈而谦和的天父,这一形象主载了《基督教原理》的最初几卷,以及在他后面的,作为一个武断的专制君主的"无形的上帝"。对于路德来说,《新约》中的上帝占主导地位,因为他认为形而上学的反思是无意义的,而且是危险的,因而应回避;而对加尔文来说,超验的上帝占优势。在加尔文教的通俗发展中,事实上这一思想无法保持,但取代这一上帝的却不是《新约》中的天父,而是《旧约》中的耶和华。

[13]比较下列几部作品:史贝(Scheibe)的《加尔文主义的预定论》(海勒,1897),关于加尔文神学的一般综述有赫伯(Heppe)的《归正会教义》。

[14]《宗教改革资料集》,77卷,186页以后。

[15]前面对加尔文主义的阐述在这里可以找到几乎同样的形式,例如胡恩比克(Hoornbeek)的《实用神学》(乌特莱希特,1665)L. II,C. I;"预定论",这一节很有特色地直接属于"论上帝"这一章。其在圣经中的来源主要是以弗所书的第一章。此处我们没有必要去分析那种种错杂的企图把预定论和上帝天意与个人的责任和自由意志结合起来的努力。这种努力早在奥古斯丁最先发展这一教义的努力中就存在了。

[16]"(与上帝)最深秘的同一并不能在各种机构或协会或教堂中找到,而只存在乎孤独的心灵的隐密之中。"道顿在他出色的著作《清教徒与英国国教徒》一书中是这样表述这最核心的一点

(234 页)。这种深刻的个人精神孤独在皇家港的詹森宗中也是一样,他们也同样是预定论者。

[17]"正宗教会(即一个保持着纯粹的教义、仪式和教会纪律的教会)所谴责之人……完全不可能得到拯救;一直被如此谴责之人不会成为选民。"奥里维安:《恶之真义》,第 222 页。

[18]"人们说上帝派其子来拯救人类,但这并非上帝的本意,他只是想从堕落中救助很少的一部分人——我告诉你们,上帝只是为选民而死。"(1609 年罗吉附近的布雷克的布道,维登博格特,卷二,第九页,参见努延斯,已引作品,卷二,232 页)。在汉塞德·克诺里声明中,关于基督的作用的解释也很混乱。普遍认为上帝是不需要基督作为工具的。

[19]《世界魔力的丧失》,关于这一过程参见我的《世界诸宗教的经济伦理观》一书中其他论文。和与其实际上有密切关系的埃及和巴比伦的伦理以及它自身在先知时代之后的发展相比,古老的希伯来伦理的态度是奇特的,完全是基于这样一个根本性的事实,如此处所示,即拒绝将圣餐中的魔法作为通往拯救的道路。(这一过程对韦伯来说是更为广泛的理性化过程中一个极为重要的方面,在这里他总结了他的历史哲学。参见《经济与社会》及 H·格拉普(Grab)所著《马克斯·韦伯的理性概念》中各部分。——英译者注)

[20]同样,最具有一致性的教义认为洗礼是肯定性圣餐所要求的,他并不一定达到拯救。正因此,严格意义上的清教苏格兰人和英国独立教派才能坚持这样一个原则:那些明显的堕落的人的孩子不应得到洗礼(例如酒鬼的孩子)。想要得到洗礼但又未充分成熟以适于这一圣仪的成年人,1586 年的德姆会议(32 条,I 项)建议他们只能在其行为是无可指责的情况下,才能受洗,而且他们应该使自己的欲望置于 sonder supersti tie。

[21]这种对所有诉诸感官的文化的否定性态度是清教的一个很基本的因素,如道顿所示,已引作品。

[22]"个人主义"一词囊括了可以想象的各种不同的事情。此处省略希望在下面的探讨中会变得清楚一些。从这个词的另一个

意义来说，路德主义一直被称为个人主义，因为它没有试图用禁欲主义来规范生活。而从另一完全不同的意义上来说，如迪特里奇·沙菲儿(Dietrich Schafer)所用之意，这个字被用于他的研究，"论乌尔门索协定"Abh. d,Berl. Akad,(1905)，他称中世纪是一个有明显个性的时代，因为，由于对于历史学家有关的一些事情，当时非理性因素所具有的意义在今天是不存在的。他是正确的，但也许他所抨击的那些人也是正确的，因为当他们讲个性和个人主义时，他们的所指是很不相同的。雅各布·布克哈特(Jacob Burchhardt)那些极聪明的想法，在今天至少是部分地过时了。而现在对这些概念从历史角度进行彻底的分析对科学是很有价值的。当然，相反的情形也是真实的，那就是当游戏冲动使得某些历史学家在给概念下定义只是为了自己能够将此概念作为标签，适用于任何一段他们感兴趣的历史。

[23]而且也与后期天主教教义有同样的、虽然要轻缓一些的对比。巴斯噶深刻的悲观主义也是以预定论为基础，从另一方面说是从詹森教派起源的，而由此而生的、以弃绝一切为特点的个人主义绝不等同于正式的天主教态度。参见霍尼希海姆(Honigsheim)对法国詹森派的研究，在第三章注 10 中曾提及。

[24]这同样适用于詹森宗。

[25]贝雷，《虔诚的行为》(德文版，莱比锡，1724)，187 页。还有P·J·斯彭内尔在他的《神学思虑》(据第三版，哈勒，1712)也抱同样的态度。朋友很少是为了上帝的荣耀而提出忠告，而一般是出于世俗原因(尽管未必是个人主义的)。"他(知道一切的人)对任何人的动机都不是不知道，但对自己的却是最清楚。他使自己局限于自己的事物，而并不染指不必要的事情。他知道它(世界的)的虚假，因此学会只信任自己，相信别人也只在确定自己不会被别人带来的失望而损害的时候"，这就是托马斯·亚当斯的哲学(《清教神学家文集》，11 页。贝雷《虔诚的行为》，176 页)则进一步提倡每天早上在出门加入人群之前，要想象自己是走进一座充满危险的荒野丛林，要向上帝祈祷"远见和正义的外衣"。这一感觉是所有禁欲教派的特点，无一例外。而在很多虔信宗那里则直接

引向一种入世的隐世生活。斯班根伯格一再强调要人们注意耶利禾十七章第五节“信任别人的人是被诅咒的。”要理解这种态度中很特别的对人的憎恨,则要注意胡恩比克关于爱自己的敌人的义务的话(《实用神学》),卷Ⅰ,882页):“总而言之,不管是为多么亲的亲人复仇,我们的复仇愈多,就愈加背叛了上帝这一复仇者——谁复仇愈多,上帝就愈少为谁动手。”同样的复仇心理的转向在《旧约》流亡后的篇章中也能找到;和老式的“以牙还牙”的态度相比,这是对复仇精神很微妙的加强和修饰。关于兄弟般的爱,参见以下注34。

[26]当然忏悔并不只有那一种效果。例如穆特曼(Muthmann)在《Z·f·宗教心理》卷一、二册、65页的解释就过于简单,不足以说明忏悔这一极其复杂的心理问题。

[27]这一事实对解释加尔文式社会组织的心理基础是具有特别重要的意义的。这些组织都取决于精神上的个人主义的理智的动机。而个人从未从感情上进入其中。上帝的荣耀以及自己的得救永远停留在意识的大门之上。这在今天都能够作为具有清教历史的民族的社会组织的某些特点的说明。

[28]关于班扬,可与弗娄德(Froude)在《英国文人》系列集中的班扬传相参阅,也可与马考雷肤浅的勾勒相参阅(《杂集》,卷二,227页)。班扬对加尔文主义内各子教派的区分不甚注意,但他自己是个很严格的加尔文主义浸礼派。

[29]这一教义本质上所具有的反权威倾向使其一再遭到排斥禁止,如曾被尼德兰联邦的将军所禁。这一教义从根本上将每一种对伦理行为的责任视为无用,或者将教会或国家方面的精神拯救贬为无用。结果总是形成秘密教派(1614年后就是如此)。

[30]按照加尔文主义关于“溶于基督的躯体”的思想(加尔文《基督教原理》,卷三,二章,10节),关于加入一个符号神性规范的集体的思想,提及必须得救对归正会基督教的社会特征所具有的无可置疑的重要性是极有诱惑力的。但从我们的观点来看,问题的核心却不在此。这种教义可以在一纯机构性的教会中得到发展,而且,众所周知,这种情况确实出现过。但这一教义自身并不

具有这样一种心理力量,能使那些最初的教徒形成一些团体,也无法使他们拥有加尔文主义所拥有的那种力量。这种形成团体的倾向更多地是在上帝任命的教会组织之外的世俗世界中发挥作用。此处相信基督徒必须由自己为上帝的荣耀而行动,以此来证明自己的恩宠状态是具有决定意义的,而肉体崇拜受到的绝对谴责,以及所有对与他人的个人关系的依赖所受到的谴责必然是不易察觉地使这种能量转移到客观(非个人的)活动领域上去。严肃地对待确保自己恩宠状态这一任务的基督徒的行为都是为了上帝的目的而服务的,而这些目的只能是非个人的。在清教徒那里,就像在所有禁欲伦理那里一样,任何情感性的,即不是以理性为动机的,人与人之间的私人关系都会轻易地被怀疑为肉体崇拜。除了以上说的以外,在关于友谊这一方面以下的告诫十分清楚地表明了这一点:"爱一个人,超出了理智所能允许的限度就是一种荒谬的行动,对一个理性的人来说这是不合适的……这经常迷惑人们的心灵,这样便妨碍了对上帝的爱。"(巴克斯特,《基督教教规》,卷四,253页)。我们将不断碰到这种论调。

加尔文主义者醉心于这样一个思想:上帝在创造这个世界的时候,包括社会的秩序,一定曾想所有事物都是客观上有意义,是为他增添他的光荣的手段:并不是为肉体而创造肉体,而是在他的意愿下使一切与肉体有关的事情都组织起来,特别是关于公众的利益高于任何个人和私人的利益的思想,显然并不新鲜,对清教来说来自于对肉体崇拜的弃绝,这种思想如巴克斯特所云(《基督教教规》,卷四,262页),完全是后来自由的理性主义的意思,"大多数人的好处"(有些勉强地提到了罗马书,九章,3节)。美国人反对施行个人服务的传统也许,起码间接地,与这一传统有关,除了其他一些重要的来自民主情绪的原因。同样地,从前是清教徒的民族对凯撒主义相对的免疫力,和普遍说来英国人主观上对其政客很宽容的态度,可和我们在德国自1878年以后肯定地和否定地体验过的许多事情相比。一方面,人们极愿意给伟人他应得的东西,但另一方面,也弃绝了所有疯狂的将伟人偶像化,也弃绝了天真的想法,认为任何人出于感恩必须在政治上顺从。关于对权威的信仰

中的罪恶这一点，参看巴尔斯特，《基督教教规》(2版，1678)，一章，56页。这种罪恶只在一种非个人的权威的形式中才可能，圣经，以及对甚至是最圣洁和完美的人的过度忠诚，因为这可能影响对上帝的顺从。对肉体崇拜的弃绝带来的政治后果，和只有上帝应该统治的原则，这一原则最初只适用于教会，但后来广泛地适用于生活，这些都不属于这一讨论。

[31]关于教义及实践上心理后果之间的关系我们将经常讲到，二者并非一回事是无需赘述的。

[32]"社会的"，使用时当然没有这个字的现代用法所含有的各种意义，只是意为教会，政治，或任何其他社会组织中的活动。

[33]"不是为了上帝的荣耀而做的善事都是有罪的。"(《汉塞德·克诺里忏悔》，十六章)。

[34]这样一种没有人情味的兄弟般的爱，源于生活对上帝意志的彻底服从，意味着在宗教组织的领域里，生活本身最好的说明就是中国内陆传教和世界传教联盟的态度。(参见沃奈克《新教传教士史》99页，IV)以巨大的投资，组成了庞大的传教士队伍，如仅中国一国便有一千人，以通过反复的布道使所有异教徒在最实际的意义上得到福音书，因为这是基督的委任，而基督的二次降临也以此为基础。而这些异教徒是否能皈依基督教并因而获得拯救，甚至他们是否能理解传教士布道的语言，是无足轻重的，可以听凭上帝，只有上帝才能控制这类事物。根据哈德逊·泰勒(参见沃奈克，已引作品)，中国有五千万家庭；一千个传教士每天可以接触五十个家庭(!)，或在不到三年的时间将福音书带给全部中国人。正是以完全一样的方法，如加尔文教，贯彻了它的教会原则。目的并不是遵守原则的人们的得救，这只是上帝的事情(事实上是他们自己的)，而教会不能通过任何方法处理，只是上帝荣耀的增加。并不是加尔文主义本身产生了那些狂热的宗教业绩。这些宗教业绩是以相互命名为基础的。加尔文式的个人否认给异教徒送传教士的义务，因为教会的进一步发展是建立在跨教派的基础上的。尽管如此，这些业绩是贯穿整个清教伦理的思想，根据这一思想根源，爱自己邻居的义务通过遵守上帝的戒律从而增加他的荣耀而

完成。邻居以此得到他所应得的,其他的一切则是上帝的事情了。也就是说,人类与其邻居的关系就可以说就此完结了。这从各种不同的环境中表现出来。

因此,值得一提的那一气氛的遗留物,在归正会的慈善事业方面(其中某些部分出名是不无道理的),阿姆斯特丹的孤儿们(在20世纪)穿着黑红或红绿两色各占一半的衣裤,这是一种小丑的装束,这些孩子被带到教堂的路上检阅,从而造成一种带有怀旧情感的很振奋的场面。这在多大程度上必然侮辱了个人和人类的情感,也就是在多大程度上在为上帝的荣耀而服务。我们在下面会看到这在个人生活的细节中也有同样的情形。自然这一切只是意味着趋势,我们下面自己还需要给予证明。但作为禁欲性信仰的一个十分重要的倾向,在这里指出还是有必要的。

[35]就所有这些方面而言,皇家港的伦理道德尽管有预定论性质,但由于其神秘的及来世的倾向而采取了一个大不相同的立足点,就一定程度上说是天主教的。(参见赫尼斯艾姆已引作品)

[36]正如班扬的《天路历程》,其中的气氛是如此惊人地相似。

[37]亨德沙根认为预定论只是神学家们的信条,而不是为大众所接受的信条,这一看法被后人不断重复。但只有将民众这一概念与未受过教育的下层民众等同起来时,这一看法才成立,但也仍只具有有限的确实性。库勒(Köhler)发现在19世纪40年代,正是这些所谓民众(即荷兰小资产阶层)受到预定论彻底的影响。对他们来说,任何敢于否认双重教义的人都是异教徒并将被罚入地狱。他自己便被人询问过再生(就预定论而言)的时间。克伦威尔自己受此教义影响极大,据蔡勒(Zeller)(在他的《神学体系》十七页中)所示,甚至包括克伦威尔部下都十分了解这一教义的究竟,更进一步,多德利特和威斯特敏斯特会议的规定曾是全国性最重要问题。克伦威尔的审议官和驱逐者只在预定论中认可教徒;而贝克斯特(《生活》,一卷,72页),尽管在其他方面并不赞成预定论,但却认为这一信条对僧侣质量的影响很重要。归正后的虔信教徒,英国、荷兰秘密宗教集会的成员不理解这一信条简直是不可能的,因为正是这一信条驱使他们共同追求"唯一的确定性"。当它只作

为神学家们的教义时，预定论这一教义究竟有怎样的重要性，这一点已被彻底正统的天主教所证明。对天主教来讲，这一教义被理解为神秘教的各种形式是毫不奇怪的。重要的是，这样一个思想被永远否定了，即个人有义务认为自己是选民，并证实之。比较天主教教义，例如A·凡·威克(A. van Wyck)的《预定论的教义》(科隆，1708)。究竟巴斯噶的预定论教义在多大程度上是正确的，我们无法在此细究。

亨德沙根对此教义不甚欣赏，他的印象无疑主要来自于德国。他的敌意基于纯演绎方法而得出的观点，因而必然导致道德上的宿命论与自相矛盾的说法。这一观点已被塞勒所反驳，可能产生这一后果当然是不能否认的。梅兰希顿和卫斯理都曾议及此题。然而特别的是，二者都将这一议题与情感宗教信仰相联系。对他们来说，缺乏一个理智思想的证明，这个后果事实上是很自然的。

同样的后果也出现在伊斯兰，但为什么呢？因为默哈摩德的思想是预先决定论而不是预定论，并且只适用于现世而非来世，从而最重要的议题，即预定论中信徒的证明的问题，在伊斯兰毫不重要，因而自然只能产生无畏的斗士精神，但理智生活并不因此而产生，没有宗教的许可。参见(海德伯格)关于F·乌利赤(F. Ullrich)的《伊斯兰教和基督教中的预定论》。实践中这一教义得到缓和，例如，巴克斯特并未从根基上触及它，只要上帝的选择以及此证明落在具体个人身上这一观念不被动摇。最后，也是最首要的，所有清教徒(就最广义而言)的伟人都与此教义背道而驰，而其极端严肃性则严重地影响了这些人青年时期的发展，与贝克斯特，以及后来的自由思想家法兰克林一样，弥尔顿也是如此，当然影响是顺次减弱的。他们后来从这一严格的解释中摆脱出来的过程与整个宗教运动在同一方向上的发展是完全一致的。并且所有重大的宗教复兴，至少在荷兰和英国大部，都使这一教义重新复苏。

[38]这一问题，甚至除去预定论这一教义，对后期路德教徒较之于加尔文教徒要意义小得多。这并非因为路德教徒不那么热心于自己的灵魂得救，而是因为，由于路德教会所采取的形式，它作为拯救灵魂的场所(Heilsanstact)的性质便突出起来。个人因此

感到自己成为它所庇护的对象并依附于它。问题首先是从路德教派内部提出的，并且很有特点地通过虔信派而提出来。唯一的确定性这一问题本身对于非圣礼宗教，无论是佛教，耆那教还是别的教派，都是极其基本的，这一点一定不能忽视。这是纯宗教性所有心理动力的渊源。

[39]如此，在给布色的信中十分明确，《宗教改革资料集》，29页，883页以后。并可将此再次与雪伯相比较，已引作品，30页。

[40]《威斯特敏斯特信纲》(18卷，2页)也保证选民得到恩宠的无可怀疑的确实性，尽管我们的一切行为都没有意义而我们永远是无用的奴仆，而且与恶的抗争将持续一生。但即使是选民也经常需要长期艰苦的奋斗，以获取通过良心完成所被指定的义务后得到肯定性，这一肯定性一个真正的信徒是永远不会彻底被剥夺的。

[41]正统加尔文教教义在圣事中涉及信仰以及集体对上帝的意识，而只是附带地提到“精神的其他果实”。参见海背已引文章中段落，425页。加尔文自己十分强调地否认行善事是在上帝面前得到恩宠的标志，尽管如同路德教徒一样，他也认为行善事是信仰的果实(《基督教原理》，三卷，2，37，38页)。通过行事而在实际上达到信仰的确是禁欲主义的特点，也和加尔文教义中的修正很类似。在路德那里，真正的教会首先是由教义的纯洁和圣事的纯洁为标志的，但后来的主张终于和另外两个有同样的基础。这一进化过程在海背所写的段落中，已引作品，194-195页，可以找到描写，在16世纪末对尼德兰的教会成员的要求中也能看到这一进化过程(即将对教会训诫的明确赞同和屈服为首要的要求)。

[42]例如，奥列维安的《De sabstantia faederis gratuiti inter Deum èt leetor》(1585)，257页；海德格尔，《神学资料》，XXIV卷，87页；和海背的其他段落，《归正教会的教义》(1861)，425页。

[43]关于这一点，参见施奈肯伯格的论点，已引作品，48页。

[44]因此，例如，在巴克斯特身上，大罪与小罪的区别表现出真正的天主教意义，前者是缺乏恩宠的迹象，而恩宠只有通过人的全部生活的改变才能获得，后者则与恩宠并非不相容。

[45]正如巴克斯特、贝利、塞奇维克和胡恩比克在不同程度上所持的观点。进一步参见施奈肯伯格所举的几个例子,已引作品,262 页。

[46]把恩宠状态视为某种社会财富(有点像早期教会中禁欲分子的观点)是十分普通的。例如,可参看肖庭古斯《内心的基督教》(1740,被联邦将军所禁)。

[47]这种情况我们将在巴克斯特的《基督教礼拜规则》一书中的很多段落,特别是在结尾中看到。这种将世俗活动引为一种克服自身道德上自卑感的做法使人想起巴斯噶,他从心理学角度把获取的冲动和禁欲行为解释成用来向自己隐瞒自己道德上低劣的方法。他认为,对预定说的信仰,坚信一切和肉体有关的都有原罪性等等,只可能是弃世隐退的结果,源于把冥思说成是唯一的减轻罪孽的重负,达到拯救的肯定性的做法。在以上引用过的保罗—霍尼希海姆博士的言论中(只是一个更全面的研究的一部分,希望能够继续下去)他对正统天主教和再禁教派关于神召的思想的不同说法做了精辟的分析。在詹森教徒那里,肯定得救和世俗活动之间没有任何联系痕迹。他们关于神召的概念中含有接受自己在生活中所处环境的意思,要比路德教甚至正统的天主教更激烈,而这种接受并不像在天主教那儿由社会秩序认可,也由自己良心的声音认可(霍尼希海姆同上引 139 页及后)

[48]《给 H·霍尔茨曼的节日礼物》中有一篇对罗布斯坦的描述,写得非常清楚,也许也可以和下面的进行比较。这本书就是以罗布斯坦的观点开头的。这篇描述因为过分强调了“唯一的确定性”而一直受到人们的批评。但正是在这一点上必须区分出加尔文的神学和加尔文教,区分出神学体系和宗教行为的需要。一切影响过大量民众的宗教运动都是由这样一个问题开始的:“我怎样才能确定我的得救?”我们已经说过了,这个问题不仅在这个情形中起着核心的作用,而且在一切宗教的历史中,甚至在印度,都起着主要作用。难道还有其他的可能吗?

[49]当然,不能否认这个观念只是在路德时期后期才得到充分发展(普瑞托利期、尼柯莱、麦斯内)。但此处所指的意义在约翰

斯·格哈得那里已经存在了。因此里敕尔在其《虔信派的历史》一书第四章以后(卷二,3页以后)认为路德教里出现这个概念是复兴或采纳了天主教成分。他不否认(见第10页)在路德和天主教神秘主义者那里同样存在着个人得到拯救的问题,但他认为二者提出的解决办法却是截然相反的。我当然无法有自己充分的观点。每个人自然都会想到《一个基督徒的自由》一书的气氛是与后来的作家和"可爱的耶稣"的眉来眼去大不一样的,另一方面,也不同于陶勒尔的宗教感情。同样道理,在路德各种神学的教义中保留一些神秘魔幻的成分,当然是有不同的宗教动机的——不同于本哈特式的虔诚,不同于"雅歌感情"——里奇尔不断指出这是和基督的新婚关系的源头。但难道神学教义不能和其他因素一样助长了神秘化宗教感情的复兴吗?再说,说神秘教徒的自由完全来自与世隔绝也是完全不准确的(同上书,11页)。特别是陶勒尔已经在一些段落里重申,由此带给关于世俗活动的思想的秩序是夜间沉思的实际结果。他这些段落从宗教心理学的角度来看是很有意思的,他说"比如在失眠时就应该进行夜间沉思"。只有通过它(夜间入睡前与上帝神秘的同一)理智才得到澄清,头脑才得以强化,而一个人的全天便由精神戒律更平静地、更神圣地引导了,这种精神戒律来自和上帝真正地同一:这样他的一切工作便会有秩序。当一个人为自己的工作做好了准备,并且把希望寄托在美德上他才能这样;这样,如果他进入这个世界,他的工作将是富于美德和神性的。(Predigten 318页后)由此可见神秘性沉思和对待神召的合理化态度相互并不矛盾,我们将回到这一点上来。只有当宗教具有直接的歇斯底里时,二者才相矛盾,而这并非所有神秘教徒都这样,甚至不包括虔信教徒。

[50]关于这一点可参见关于后面几篇论《世界宗教的经济伦理》的论文的介绍。(不包括在这个译本中:德语版收在《宗教社会学论文集》中。——译者注)

[51]在这一假设中,加尔文教与正式天主教有相似之点。但在天主教徒那里其后果是悔悟圣仪的必要性,而在改革后的教会那里则是通过世俗活动达到实际的确保。

[52]如参看贝扎《De praedestinatdoct. expraelect》第133页："正如真正的善行导向圣洁的奉献，圣洁则导向信仰——我们不断向上攀登。这样，在无可置疑的努力中，所得神召的机会并非想有多少就有多少，而得视努力的效果而定。在神召中成为上帝选民的机会亦然。选民的地位和命中注定的对基督的奉献亦然。上帝如此坚定，在其帝位上不为任何事物所动；毫无疑问要将律法与其制订者连为一体。……"只有涉及惩罚的标志时才有必要小心谨慎，因为这关系到最终判决的问题。而在这一点上清教首先就有不同说法。可进一步参阅施奈肯伯格的透彻论述（其作品已引），他当然只引用了有限的一部分文献，在所有清教文献中这一方面才突出起来。"人们不会说，你也相信吗？——但是，你们是行动者还是空谈家呢？"班扬这样说。按照宣扬最温和的预定说形式的巴克斯特的说法（《圣徒永恒的安息》七章）信仰意味着从心底和行为上向基督屈服。"光做你能做之事，然后如果你有理由再埋怨上帝拒绝给你恩赐"这是他对反对者的回答。他们认为意志是不自由的，而且只有上帝才能确保拯救（《清教神学家文集》卷四，155页）富勒（教会史家）的研究局限于实际保证这一问题和什么指明一个人行为中的恩赐状态。别处提到过的家威那一段文字也是相同的情况。随便检查一下《清教神学家文集》便可得到大量的例证。

很多情况下向清教的皈依是由于天主教禁欲主义的作品，巴克斯特，这位耶稣教徒正是这样的一个例子。和加尔文自己的教义相比，这样的观念并非完全是新的（《基督教原理》第一章，1536，第一版，93页，113页）只有在加尔文他自己那里这种方法才不能达到拯救的肯定性。人们一般引用约翰书一卷三节五句和相同的段落。对"有效信仰"的要求，可想而知，并非局限于加尔文教徒。浸礼派关于信仰的忏悔录，在关于预定论这一篇中，讨论的也是信仰的成果的问题。（"而它的——新生的——适当证明表现在这些神圣的结果上，悔悟，信仰和生活的更新"，忏悔书第七篇，由J. N. 布朗，D. D.，印刷于《浸礼教会手册》，美国浸礼教出版社），同样地，哈莱姆会议1649年采用的协议（在门诺教的影响下），Oliif-Tacxken

从第一页开始就问这个问题:怎样认识上帝的儿子?

[53]以上已有关于这一概念的暗示,对于社会伦理的实质内容的意义。此处我们感兴趣的不是内容,而是伦理行动的动机。

[54]这个思想是怎样用旧约的希伯来精神促进清教的渗透是显而易见的。

[55]沙瓦宣言这样描写"纯洁人们"成员:他们是"响应实际神召的圣徒,通过他们的职业和行为明显地表现出来"。

[56]"善的原则",查诺克作,收在《清教神学家文集》,175页。

[57]比如和巴克斯特的《基督教教规》一书的结论相比。

[58]正如西季维克所说,皈依是"预定这一天命的准确复本"。而贝利宣传说,只要谁是选民,谁也就被神召要恭顺,也能做到这一点。只有那些上帝给予他们信仰的人(表现在他们的行为上)才是真正的信仰者,不是暂时性的,据汉塞德·克诺里的(浸礼派)忏悔书。

[59]比如查诺克的《自我检查》,183页,驳的是天主教的怀疑论。

[60]这一论点在胡恩比克的《实用神学》一书中反复出现,如卷一,160页;卷二,70,72,182页。

[61]例如《海尔维特信纲》第16节说:"它(善行)带来的拯救并不恰如其分。"

[62]以上行文可以和施奈肯伯格相比较,80页以后。

[63]据说奥古斯丁说过这样的话:"如果并非命定,也得按命定来行动。"

[64]人们很容易想起,歌德的一句话有基本相同的含义:"人怎样才能认识自己?绝不是靠观察,而且通过行动。努力实现你的职责,你便会知道自己有什么。而什么是你的职责?便是你每天的任务。"

[65]因为尽管加尔文自己坚持圣徒性必须表现出来(《基督教原理》,卷四,1,2,7,9页),但圣徒和罪人之间的分界线却必须在常人知识所不能达的地方。我们必须相信,只要在教会里上帝的传谕仍然存在,按照他的戒律组织和行事,那么就会存在一些选民,

尽管我们自己不知道他们。

[66]加尔文式的信仰是宗教史上众多的逻辑与心理后果之间关系的例子中的一个，这种关系为的是能从某些宗教思想中发展出一种实际的宗教态度。宿命论当然是预定说的唯一逻辑后果。但由于确保恩宠状态这个思想，心理后果却正好相反。尼采的追随者也以基本上相同的理由坚持说永恒的再现这一思想有一种积极性伦理意义。这种情况却是与对未来生活的责任感相关联的，而未来生活与一位活动的个人并没有以有意识的连续性联系起来，而对清教徒却是 tua res agitur。甚至胡恩比克（《实用神学》，卷一，159 页）用当时的语言也很好地分析了预定说和行动之间的关系。选民们因为被上帝选中便可以避免宿命论，因为在他们对宿命论的拒绝中他们证明了自己是"上帝的选民，并且克己奉公地尽职守"。实际利益切断逻辑性的宿命论后果（但这些后果却仍然偶尔地表现出来）。

但在另一方面，正如加尔文教所示，宗教的思想内容要比威廉·詹姆斯愿意承认的要重要得多（《宗教经验的多样化》，1902，444 页及以后诸页）。宗教形而上学中的合理因素的意义在其巨大的影响这一经典性形式中表现出来，特别是加尔文教关于上帝的概念的逻辑结构给生活带来了巨大的影响。如果说清教徒的上帝比任何在前或后来的上帝都要更深刻地影响了历史，那主要是由于思想的力量所赋予给他的各种美德。詹姆斯根据宗教思想对生活的影响而对其意义作出实用性的评价正巧又是这位杰出学者的清教家庭的思想的产物。这种宗教的经验当然是非理性的，就像所有的经验。在其最高、神秘的形式中甚至是 κατ'εξοΧην 的经验，而且正如詹姆斯所明确说明的那样，因为其绝对的不可交流性而极为突出。它具有具体特性而且看起来像知识，但通过我们的语言或概念性机器却无法适当地再生产出来。更为真实的是每一种宗教性经验当试图用理性来表述时都失去了某些内涵。越是概念化，就越是这样。这就是为什么所有的理性的神学中会出现众多的悲剧性冲突，这一点 17 世纪的浸礼派各派早就知道了。但这个非理性因素绝非是宗教经验所独有，而是适用于所有的经验（在不

同的意义和不同的程度上)。这一非理性因素并没有失去其作为最突出的实际重要性,无论它属于哪一个特殊型的思想体系,以其独特的方法把握住并且塑造了宗教的直接经验。因为正是从这个源头发展出各种宗教之间大多数相异之处,集中在伦理意义方面,而这是具有重大实际意义的。这些发展处于教会对生活发生重大影响并且在教会内对教义有浓厚兴趣的时候。用今天的标准来衡量,甚至是当时的俗人对教义的兴趣也是多么令人难以信服地浓厚。熟悉历史材料的人都知道这一点。今天我们只能在近代无产阶级那从根本上来说是同样迷信的信仰中找到相同的例子,即相信科学能完成或证明任何东西。

[67]巴克斯特,《圣徒永恒的安息》,卷二,6 页,回答这个问题道:“使得到拯救成为我们的目的是否不是为了图利或合法的? 如果我们像做完了工作期待工资那样期待拯救那就是完全地图利了……如果寻求基督是为了金钱,我多么渴望图利!”然而,很多被认为是正统的加尔文教徒不可避免地堕入了很粗俗的唯钱的泥坑。据贝雷的说法,《虔诚的行为》,262 页,捐献是一种逃脱暂时性惩罚的办法。另外一些神学家鼓吹遭惩罚的人行善事,既然他们的沉沦也许会因此稍微可以忍受一点;而选民行善事是因为这样上帝不仅会没有原因地爱他而且有原因地爱他,这种爱当然需要报答。辩护者也就善行对拯救程度的意义作了些小的让步。(施奈肯伯格,已引作品,101 页)。

[68]此处为了使富有特征的差异更加明显,绝对有必要从理想类型角度来讨论,这样从某种意义上便违背了历史真实。但不这样,要想有一个清楚的表述是很不可能的,因为材料极为复杂。在什么程度上我们这里描述的极其明显的差异只不过是相对的只得分开来讨论。当然应该承认正式的天主教教义,甚至在中世纪,自身建立了将全部生活有系统地神圣化的理想。但肯定无疑的是(1)教会标准的行为,即忏悔,直接因为其最有效的培养方式,促进了非系统化的生活方式,如文中所讨论的,而且(2)加尔文教徒所生活的从根本上来说是严格和冷酷的气氛,其绝对的孤独对中世纪世俗的天主教也是完全陌生的。

[69]这个因素的绝对根本的重要性早已由人指出,在论及《世界宗教的经济伦理》的论文中将逐渐清晰起来。

[70]对路德徒来说在某种程度上也是这样。路德不愿取消圣事的魔力中的最后这一痕迹。

[71]例如,可以和西季维克的《悔悟和恩宠的教诲》一书(由洛希尔译成德语,1689)。悔悟的人严格地遵守一条严格的规则,按照此规则安排他的全部生活和行为(第 591 页)。他按照教规生活,谨慎、小心,而且一丝不苟(第 596 页)。只有整个人身上的永久变化,既然是预定带来的结果,才能引起这一点(第 852 页)。真正的悔悟总是表现在行为中(第 361 页)。胡恩比克解释说(同前书,卷一,卷四,二章),仅仅道德上的善事和"精神上的痛楚"之间的差别在于后者是重生带来的结果(同前,卷一,160 页)。在他们身上能看到不断的进步,而这种进步只能由于上帝恩宠带来的超自然的影响而获得(150 页)。灵魂得救来自因为上帝的恩宠而来的整个人的改变(190 页及以后诸页)。这些思想对所有新教来说都是寻常的,当然在天主教的最高理想中也能找到。但其结果只可能出现在清教的世俗禁欲主义运动中,而且最明显地只是在这种情况下才得到合适的心理核准。

[72]后面这一名称,特别是在荷兰,来自那些准确地以圣经的例子作为自己的生活模式的人(弗埃特就是这样)。此外,卫理公会这个名称偶然也出现在 17 世纪的清教徒中。

[73]因为,正如清教徒传道士所强调的(例如《清教神学家文集》中班扬的《伪君子和酒店老板》,126 页),如果人能够完成一件上帝竟然必须认为是有德行的事,或者在任何一段时间内过一种完美的生活,这都是不可思议的,那么任何一桩罪恶都会摧毁一生中由善事在德行方面已经有可能积攒下来的一切。因此清教不像天主教那样从差不多是由天平来计算的权衡思虑来考虑问题,这个比喻甚至在古代也是很寻常的,而是从整个生活中所面临的明确的恩宠和沉沦的选择中来考虑的。要了解银行存折这一观念参见以下注释[102]。

[74]这里便有着和单纯的合法性和谦恭之间的区别。他们二

者都是班扬描写成和世俗智者先生一起生活在道德城里的人。

[75]查诺克,《自我检查》(《清教神学家文集》,172 页):"思索和认识自我是有理性的人的特权。"还有注脚:"我思故我在是新哲学的第一原则。"

(76)现在还不是讨论邓斯·司各脱的神学和某些禁欲新教思想的关系的时候。它从来没有得到过正式认可,但最好的情形下是被容忍下来,有时也被禁止。后来虔信宗对亚里士多德哲学的明确反感在路德那里也有,意义上有些不同;在加尔文那里也有,表现为和天主教有意识的对抗(参阅《基督教原理》卷二,七章,4页;卷四,十七章,24 页)。"意志的第一性"正如卡尔所说,是所有这些运动所共有的。

[77]因此,比如说在天主教的《教会词汇》中关于"禁欲主义"的条款中将其意义完全按照禁欲主义的最高历史表现来定义。在西伯格所编的《新教神学和教会的真正百科全书》中也有同样的情景。为了便于这种研究,我们必须像我们所做的那样使用概念。我很清楚这个概念可以从另外的角变来定义,可以更广泛也可以更集中,而且一般就是这样定义的。

[78]在胡第布拉斯那里(第一歌,18,19),清教徒和赤脚的法兰西斯徒是相提并论的。副大使费西的一份报告中称克伦威尔的军队是一群僧侣。

[79]在论及他世性修行禁欲主义和积极的现世禁欲主义的密切联系时(此处我明确地坚持这一点),我很惊奇地发现布伦塔诺援引僧侣们禁欲式的劳作和对这种劳作的推崇来反对我的观点(已引作品,134 页及以后诸页)。他的整个"附补"都是反对我的,集中在这一论点上。但二者之间这种连续性,不言而喻,是我整个论点的根本条件:宗教改革从僧侣院里取出合理的基督教禁欲主义和这种禁欲主义有条理的习惯,使其为现世的积极生活服务。可以和以下并没有改变观点的讨论相比较。

[80]可参见尼尔的《清教徒》和克罗斯的《英国浸礼派》二书中援引的众多关于清教狂热分子的磨难的报告。

[81]桑福德,已引书,(而且在他之前和之后还有其他很多人)

在清教中找到了矜持这一理想的起源。关于这一理想也可以和詹姆斯·布莱斯在他所著《美利坚联邦》一书卷二中论美国大学的话。禁欲的自我控制原则同时也使得清教成为近代军事政策的先父之一。(关于奥兰奇的莫里斯是近代军队组织的创建人这一说,参看罗拉夫,《普鲁士年鉴》,1903,卷三,255页)。克伦威尔的铁骑军手握上膛的手枪,急速地向敌人进攻却一枪不发,其实并非靠他们狂热的激情才占保王党的上风,恰恰相反,靠的是他们冷峻的自我控制。这就使得他们的指挥总能掌握这支部队。另一方面,保王党骑士般的突然袭击,总是以军队的溃不成军而告终。参看费尔思,《克伦威尔的军队》。

[82]特别参看温德班特《论意志的自由》,77页及之后。

[83]只是并非如此纯净。冥思,有时也和感情因素结合在一起,却总是和这些理性因素结合起来的。但冥思本身还是有条理地规范化的。

[84]按照里查德·巴克斯特的说法,一切和上帝赐予我们作为行动标准的理性相对立的事都是有罪的。不仅是那些遭到罪恶的染指的激情,而且所有愚蠢和无节制的感情都是有罪的。这些情绪破坏了人的平静,而且因为和肉体有关,便使得我们不能有理智地将一切行动和感情都归向上帝,这样便侮辱了他。可与关于愤怒的罪恶的论述相比较(《基督教教规》,二版,1698,285页,287页上引用于陶勒尔)。关于焦虑的罪过,见《相似》,卷一,287页,而且特别强调地坚持,如果我们的胃口成了"吃的规则或标准",那就是邪神崇拜(已引书,卷一,310,316页,及其他各处)。在这种论述中,不断地提到箴言集和普拉图克的《论灵魂的平静》,也时常不断地提到中世纪的禁欲主义经籍:圣·伯纳尔,波那文图拉,和其他一些人。和"谁不爱酒,女人和歌……"的对照也许在延伸对一切感官快感的崇拜中最明确地体现出来,只要这些快感从卫生角度考虑是不合适的。如果合适,就是允许的(像这些限制以内的运动和其他的娱乐)。参看以下(五章)的进一步论证。请注意此处和其他地方提到的材料并非信条,也不是来自教喻式作品,而是从实际的牧师经验中来的,这样便可看到其影响带来的引导的图景。

[85]如果谁在这段讨论中读出来有对宗教这种或那种形式的任何评价的话，我会很遗憾的。此处我们并没有讨论这一点，只是关于某些事情带来的影响这一问题，这些事从纯宗教的角度来看，也许是偶然性的，但对实际行动来说则是很重要的。

[86]关于这一点，特别请参看 E. 特罗尔奇的"英国道德家"一文，见《新教神学和教会的真正百科全书》第三版。

[87]一些很明显的宗教思想和情形，看起来是历史上的偶然事件，究竟带来多么巨大的影响在以下的事实中十分明显地表现出来：源出归正会的一些虔信派别中偶尔有人直接感叹缺少僧侣院，而且拉巴笛等人的共产主义式的实验只是修行生活的替代品。

[88]甚至早在宗教改革时期的几本忏悔录中。甚至里敕尔（《虔信派》卷一，258 页及之后）也不否认真正的归正会是由绝对经验性美德来定义的，而且对这一真正的教会来说，信仰者是以道德活动这一品德来计算的。比如说在《高卢忏悔录》中，25，26；《比利时忏悔录》，29；《赫尔维忏悔录》后半部，1，尽管里敕尔认为后来的发展是宗教改革思想的堕落。（参见前面的注释[42]）

[89]"上帝保佑我们不属于大多数"（托马斯·亚当斯，《清教神学家文集》，138 页）。

[90]历史上很重要的关于出生权的思想就这样在英国得到了一次很重要的肯定。"那些记录在上苍的首先出生的人……因为首先出生的人在他的继承权中不会战败，而且登录上的名字就永远不会消失，因此他们肯定要继承永恒的生命"（托马斯·亚当斯，《清教神学家文集》，xiv 页）。

[91]路德主义对悔悟的、悲哀的、强调对禁欲的加尔文精神来说，不是在理论，而完全是在实践上，是陌生的。因为这对加尔文主义来说没有任何伦理价值，对遭惩罚的人来说没有帮助，相反对于那些确定自己已被召选的人来说，他们的罪恶，（如果他们愿意承认的话）只是发展过程中落后的症状。他们不是痛悟罪恶而是憎恨罪恶，且力图通过为上帝的荣耀而活动来克服罪恶。参看豪的解释（克伦威尔的牧师，1656—1658）见《论人与上帝的敌对关系及论上帝与人的妥协》（《清教神学家文集》237 页）："肉体的心是与

上帝作对的，因此是心本身——不仅仅是思索的心，而且是实际的和活动的心灵——必须更新。”246页“妥协……必须开始于(1)深信……你以前对上帝的敌视……我和上帝分开了……(2)(251页)清楚、生动地认识到恶魔般的不正义和由此而来的坏。”这里恨的是罪恶，而不是罪人。但早在雷娜塔·德埃斯特公爵夫人著名的致加尔文的信中就能看到向罪人的转移，信中她讲到如果她确信她的父亲和丈夫属于沉沦的人她会恨他们。这个例子同时也可以说明以上的个人怎样从控制他自然感情的绳索下解脱出来的问题。对这个问题，预定说为其直接原因。

[92]“只有那些能证明自己是重生和神圣者的人，不可以被可见的教会接受，算为合适的成员，哪里缺少这一点，哪里便丧失了一个教会最核心的东西。”这个原则来自欧文，克伦威尔时期牛津大学的独立加尔文教派的副校长。(宗教教会起源研究)可进一步参见以下论文(此处没有翻译。——译者)。

[93]见以下论文。

[94]《日内瓦的天主教》，149页。贝雷：《虔信的行动》，125页：“在生活中我们应该觉得只有摩西对我们有权威。”

[95]“教规对加尔文宗来说就像一套行为的理想标准。它压迫了路德宗，因为这对他们来说是不可企及的。”在路德宗的教义问答中，教规是最表面的，为的是唤起必要的谦恭。在归正会的教义问答中，教规一般在福音之后。加尔文宗指责路德宗“实际上不愿意成为神灵”(莫勒)，而路德宗指责加尔文宗处于“被教规奴役的不自由”状态，还指责他们自大僭越。

[96]《伟大反叛的研究和沉思》第9页及以后诸页。

[97]其中雅歌是特别值得注意的。而大多数情形下它都被清教徒简单地忽略了，其东方式的情欲影响了某些类型的宗教的发展，比如说圣伯纳德的宗教。

[98]关于这种自我观察的必要性的论述，参看查诺克的布道，前面已经提到过。关于哥林多书的二、八章五节，参见《清教神学家文集》。

[99]大多数神学道德家都推荐它。巴克斯特《基督教教规》卷

二 77 页及后也有同样的态度,但他并不掩盖其中的危险。

[100]道德记录簿当然也在其他各处广为流传,但却缺乏将其强调为洞见了永恒的、关于拯救沉沦的唯一方法,也缺乏这一策略中精密准确的心理核准,而这是最重要的。

[101]这是和其他表面看来一致的态度的决定性界分。

[102]巴克斯特(《圣徒永恒的安息》,七章)解释上帝的不可见性时说,正如一个人可能以通信的形式与一位看不见的外国人做有利可图的生意,所以也可能通过与看不见的上帝进行神圣的交易而获得一颗无价的珍珠。这些商业上的比喻,而非老一代道德家和路德宗所习惯的法庭的比喻,是清教最突出的特征。这实际上是使人购买自己的拯救。可再征引一段布道文:"我们计算一件事物的价值,是以一个聪明人愿意为它付出的代价来计算的,他熟知这件事物,虽然并不亟须它。基督,上帝的智慧,献出他自己,他珍贵的血,来救赎众人的灵魂。而他知道那些灵魂是怎样的灵魂,他并不需要他们。"(马修·亨利《灵魂的价值》见《清教神学家文集》313 页)

[103]与此相对,路德说过:"哭泣在一切行动之前,而痛苦超过了所有的成就。"

[104]这一点也很清楚地表明在路德主义伦理理论的发展中。关于这点也可参阅霍尼克《一切新教伦理研究》(柏林 1902)和一篇极有帮助的书评。作者是 E·特罗尔奇……路德教义的角度,在形式上时常是很接近于较早的正统加尔文教义的。但宗教背景之间的不同也十分明显。为了在道德和信仰之间建立联系,梅兰希顿将悔悟的思想置于首要地位,通过教规而产生的悔悟必须在信仰之间,但善事必须在其后,否则便不是真正能称义的信仰——这几乎是清教的一个公式。梅兰希顿承认在凡世能够获得某种程度的完美。起初,他事实上宣称上帝给人称义只是为了使人能行善事,而在增长着的完美中起码有着一些相对的祝福,这是信仰能带给这个世界的东西。后来的路德教神学家也坚持善事是信仰之必然结果,信仰来自一种新的外在生活,这正是一归正会布道者所说的。关于究竟在什么地方存在着善事这个问题,梅兰希顿,特别是

后来的路德宗，越来越多地靠援引教规来回答。路德原来的教义中只保留了源自于《圣经》的轻松态度，特别是旧约中的客观标准。十诫作为对自然道德中最重要的思想的法定化而仍然作为人类行动的核心标准。但在其法则的合法性和越来越突出地强调为得到称义而必须有的信仰的重要性之间并没有固定的联系，因为这个信仰（参看上文）和加尔文主义的信仰有着根本不同的心理特征。

早期真正的路德宗的立场必然被一个自视为谋求拯救的机构的教会所抛弃，而为另一个教会所没有找到。因为害怕失去教义基础（唯一的信仰），他们特别不可能去接受对行为的禁欲理性化，并将其作为个人的道德任务。因为没有动机以确保恩宠的思想这样突出的意义，仿佛在加尔文主义中通过预定说所获得的那样，加上对圣事的魔术般的解释，缺乏某种信条，特别是缺乏与再生的联系——起码在洗礼的开始是这样——必然会阻碍有条理的道德的发展，所以，尽管宣称了拥有普遍的恩宠，但它还是减弱了自然状态与恩宠状态的对比，特别是和路德对原罪的强调结合起来的时候。同样重要的是完全从法庭角度对称义行为的解释，认为上帝的旨谕也许会因为皈依了的罪人的某些悔悟行为而改变，而这正是梅兰希顿逐渐强调的因素。他的教义对悔悟的重视逐渐增加，其全部发展是和他宣称意志的自由密切相关的，这正是决定了路德宗教行为不条理化特性的主要因素。

具体的恩宠行动对具体的罪恶——而不是发展圣徒的贵族精神——创造出他们自己得救的肯定性，这是普通路德教徒获救的必然形式。这一点已由对忏悔的减缓所证明，这样这种形式既不可能在教规之外发展一套巴德标准，也不可能从教规之中发展出合理的禁欲主义；而是把教规保持为一种理想，它与信仰相近，却不是有机的一部分，而且，既然因为圣经暗示着通过行事获得拯救而避免了严格遵循圣经；教规在其内容上仍然是不确定的，模糊的，更是非系统性的，他们的行为正如特罗尔奇对他们伦理理论的评述：“一堆单纯的开始，从来没有完全具体化过。”“所受的是一些具体、游离和互不相关的警句格言的教育。”这些开端没有能成功地“形成一个明确的行为体系。”而只是基本上形成了对大小事情

的忍让。这是路德自己(看上文)走过的发展道路。人们抱怨德国人对外来文化的忍让,以及他们改变国籍的速度之快,很明显,部分地归结于这种影响。当然也和国家历史中某些政治环境有关。这种影响现在仍然影响着我们生活的一切方面。对文化主观的融合能力很弱,是因为这种融合只是通过被动地吸收以权威手段强加于一切的方式进行的。

[105]关于这些观点,参看托鲁克的漫谈式的书《理性主义的早期历史》。

[106]关于穆罕默德的预定论(或者说预先决定论)所带来的完全不同的结果和其中的原因,参看F·马尔里希的神学论文《伊斯兰的预先决定论》(海德堡,1912)关于和詹森宗的不同,参看P·霍尼希海姆,已引入书。

[107]参看此集中后面的论文(此外没有译出)。

[108]里敕尔,《虔信派的历史》,卷一,第152页,试图就拉巴第以前的时期把他们区别为(仅在取自尼德兰的例证的基础上):(1)虔信派教徒举行秘密宗教集会;(2)他们以一种"与新教徒关心拯救相反的方式"主张"肉体存在微不足道"的教义;(3)以一种非加尔文教的方式寻求"在与耶稣的温柔关系中恩宠的确信"。最后一条标准对这一早期来说只适用于他讨论的例子之一。肉体不足道的观念本身就是加尔文教精神的真正产儿;并且只有当它导致实际上的弃绝尘世,它才与标准的新教相对立。最后,秘密的宗教集会在某种程度上(尤其是为教理问答目的而召集的)是由多德里希特宗教会议本身所确立的。关于里敕尔先前讨论中所分析的虔信派标准,有考虑价值的是(1)在生活的全部外在事务中以更高的严谨按《圣经》的文字要求行事,如吉斯波特·弗埃特在一段时期内所力主的;(2)不把称义和与上帝一致看做是自身目的,而仅仅是达于一种神圣的禁欲生活的手段;这一点或许可在洛登斯丁(Lodensteyn)的著作中见到,而且梅兰希顿也建议过[见上面,注104];(3)高度评价忏悔,以为真正重生的标志,如同W.提灵克(W. Teelinck)最早所教导的;(4)当未得重生的人参加圣餐仪式时,应回避(关于这一点我们将在另一场合谈到)。与此相联系的

是带有预言复活的宗教集会的形成，即由俗人，甚至妇女解释《圣经》。这已超出了由多德利希特会议的教规所规定的界限了。所有这些就是与归正会教徒的教义和实践都不同的东西，有时不同是相当大的。但是与那些里敕尔没有包括在他的讨论中的运动，尤其是英国的清教徒相比较，除第 3 条之外，它们只是这一宗教的全部发展中的一些倾向的继续。里敕尔的论述的客观性经不住这一事实的推敲：即这个伟大的学者允许他对教会的个人态度，或者说好听些，允许他的宗教政策掺和进去，并且由于他对一切特别禁欲的宗教形式的厌恶，他把任何朝着那个方向的发展都解释为退回到天主教了。但是，和天主教一样，早些的新教是包括一切人和人的一切状况的。但是，这并不妨碍天主教会弃绝詹森教的那种严厉的世俗禁欲主义；正如虔信派弃绝 17 世纪怪僻的天主教寂静派一样。从我们的特殊观点看，寂静派只是在其对尘世的恐惧日益增强，导致逃遁日常经济生活，形成隐修的、共产的宗教的集会时（拉巴第），才在类别上而不是程度上区别于加尔文宗。或者，按同时代人对某些极端的寂静派教徒的看法，他们被有意地引导去忽视世俗责任，以进行沉思。当沉思开始带上里敕尔称之为伯尔纳主义（Bernardism）的特征时（因为这种性质暗含圣・伯尔纳对《圣经・雅歌》的解释：一种寻求带有神秘、色情色彩的“神秘的同一”的，神秘而情感型的宗教形式），这就自然特别频繁地发生了。即便是只从宗教心理学的角度看，这也是无疑与加尔文教完全不同的东西，包括其由像弗埃特那样的人所表现出的禁欲形式。然而，里敕尔处处都试图把这一寂静主义和虔信派的禁欲主义联系在一起，从而把后者置于同一指控之下。这样他就指认出他在虔信派文献中所能找到的每一句引自天主教神秘主义或禁欲主义的话来。但是，那些完全不受怀疑的英国和荷兰的道德家和神学家却在引证伯尔纳、波拿文都拉和托马斯・厄・肯培。所有宗教改革的教会与天主教的过去的关系是极其复杂的，而且，按照所强调的观点不同，都似乎与天主教或天主教的某些方面最紧密地联系着。

[109]密尔伯特（Mirbt）《新教神学和教会的真正百科全书》第

三版“虔信派”条目，颇有启示地把虔信派的起源（把其新教先驱完全置于一旁）说成是来自斯彭内尔的一次纯粹个人的宗教体验，这多少有些不大可能。作为虔信派的介绍，古斯塔夫·弗雷塔克（Custav Freytag）在《德国历史的画卷》中的描述仍是值得一读的。关于英国虔信派的起源的同时代文献，参见 W·怀特克（W. Whitaker）《虔信派的最初教规原理》（1570）。

[110]众所周知，这一态度使虔信派有可能成为宗教宽容观念背后的主要力量之一。在此，我们可以就此题目插进几句。在西方，如果我们略去启蒙运动那种人文主义的冷漠态度（其本身从未有过大的实际影响），这种态度的历史根源可在下列主要根源中找到：(1)纯粹政治的便利（类型：奥兰治的威廉）；(2)重商主义（就阿姆斯特丹城尤其清楚，而且对无以数计的城市、土地贵族和接纳教派成员以利经济发展的统治者来说也是典型的）；(3)加尔文宗的激进派。预定论从根本上使国家不可能真正通过不宽容来促进宗教。因此，国家不可能拯救任何一个灵魂。只有上帝的荣耀的观点给教会以机会宣称它有权帮助镇压异端。越是强调选民做布道士、强调全部参加圣餐者须是选民，国家干预教职人员的任命就变得越不可容忍。因为教职常常作为好处授给那些来自大学的人，仅仅是为了他们受过神学训练，而他们自己却可能是未得重生的人。一般地讲，任何来自握有政治权力的人的对宗教团体的事务的干涉（因为他们的行为往往是不能令人满意的），都要遭到憎恶。归正会的虔信派通过削弱对教义正统性的强调，以及逐渐损毁“教会之外不能得救”的原则而加强了这一倾向。

加尔文曾经认为把那些遭到永罚之人置于教会的神圣监督之下是唯一与上帝的荣耀相一致的：在新英格兰，曾有人试图建立作为由已得证明是圣徒的人组成的贵族阶层的教会。然而，即便是激进的独立派教徒也弃绝世俗的或任何官僚权力对拯救证明的干涉，因为这种证明只是在个别的团体内才是可能的。上帝的荣耀要求将遭永罚的人置于教会教规之下的观念渐渐为另一种观念所取代（这种观念从一开始就有，并逐渐变得重要起来），这种观念就是：和一个被上帝拒绝的人一同参加圣餐仪式是对上帝荣耀的侮

辱。这就必然导致意志论，因为它把只包括重生的人的宗教团体引向信徒的教会。加尔文宗的浸礼派（例如，赞美上帝瘦人圣徒会议（Parliament of Saints Praisegod Barebones）的领导人就属于这一派）曾极其强调地描述过这条思想路线的后果。克伦威尔的军队曾主张良心的自由，圣徒会议甚至提出过政教的分离，因为它的成员都是善的虔信徒，因此处于肯定的宗教基础上。（4）浸礼宗各派，（我们将在后面讨论它们）从它们的历史开始就最坚决最一贯地主张只有那些个人获得重生的人才能被接纳入教会的原则。因此他们弃绝任何关于教会是一种机构（Anstalt）的观念和任何世俗权力的干预。这里，同样是为了肯定的宗教缘故，无条件宽容才得以提倡。

第一个站出来主张绝对宽容和政教分离的人，（几乎比浸礼派早一代，比罗吉·威廉姆早两代）或许是约翰·勃胡（John Browne）。在这个意义上的第一份教会团体的宣言，似乎是1612年或1613年英国浸礼派在阿姆斯特丹的决议案："政府官吏不得参与宗教或良心事宜……因为基督是教会和良心的国王和立法者。"出自一个教会的，要求国家肯定地保护作为一种权利的良心自由的第一份正式文件，或许是《1644年特殊浸礼派信纲》第44条款。

让我们再次强调指出，有时有人提出宽容本身是有利于资本主义的，这种说法自然是完全错误的。宗教宽容既非近代特有，也非西方特有；它长时期地统治着中国、印度、希腊化时期近东的各大帝国、罗马帝国、穆罕默德的诸帝国，其统治程度只受政治便利的原因的限制（这种政治便利今日仍构成其限度!），而宗教宽容在16和17世纪世界各地都未得到过。此外，在清教占统治地位的那些地区，例如，荷兰和西兰在其政治和经济扩张时期，或清教的新、老英格兰，宗教宽容是最弱的。宗教改革以前和以后，宗教的不宽容曾是西方的一个奇特的特点，如同是萨克森帝国的特点一样。同样地，它也在某些特殊时期在中国、日本和印度占过上风，但主要是出于政治原因。因此，宽容本身肯定与资本主义没有关系。真正的问题是，谁由宽容得了利？关于信徒教会的后果，我们将在下面的文章中进一步谈。

[111]这一观点可从克伦威尔的检察官,那些考核布道士职位候选人的人身上所见。他们曾力图不仅了解候选人的神学知识,而且了解其主观恩宠状态。也见下文。

[112]虔信派特点之一的、对亚里士多德和一般古典哲学的不信任在加尔文本人身上就有暗示(参见《基督教原理》卷二,第二章,第四页;卷三,第二十三章,第五页;卷四,第十七章,第二十四页),路德在其早年也同样不信任,但后来由于人文主义的影响,(特别是梅兰希顿的影响)和急需辩护的弹药而改变了。得救所必需的一切都包含在《圣经》里,即使对那些未受过教育的人来说也是显而易见的,这种观点(《威斯特敏斯特信纲》所教诲的,[第一章,第七条])当然是和整个新教传统一致的。

[113]官方教会反对这一点,例如在1648年苏格兰长老教会的那份较短的教理问答第七部分中。非同一家族的成员参加家族祈祷作为干涉公职特权而受到禁止。虔信派,如同每一个禁欲的、形成团体的运动一样,趋于以其对公职的尊重而松弛个人与家庭家长制的纽带。

[114]这里,我们有充分理由有意地避而不谈这些宗教现象的心理学(在这个词的技术意义上)方面,甚至心理学术语也尽可能地避免。心理学,包括精神病学已经牢牢站住脚的结果目前尚不足以为历史地研究我们的这些问题而尽力,因为它们会使历史判断带上偏见。使用心理学术语只会构成一种诱惑,把本来是可以直接理解的,有时甚至是琐碎的现象藏匿在陌生词的面纱后,从而给人一种具有科学精确度的虚假印象;很不幸,这就是兰普里希特(Jamprecht)的特点。关于用心理学概念解释某些大的历史现象的较为严肃的尝试,见W.海尔帕赫(W. Hell pach),《歇斯底里的心理学基础》第七章,以及他的《神经质和文化》。我在这里不能试图说明,在我看来,这位多方面的作者受到兰普里希特理论的有害影响。与较早的那些关于虔信派的著作相比,兰普里希特对虔信派的主观描述是多么彻头彻尾地没有价值(见他的《德国历史》第七卷),每一个稍微知道这类著作的人都很清楚。

[115]肖尔丁古斯(Shortinghuis)《内心的基督教》的信徒就是

如此。在宗教史上，它可回溯到在以赛亚书和第二十二赞美诗中关于上帝的仆人的诗句。

[116]这偶然出现于荷兰虔信派中，因而处于斯宾诺莎的影响之下。

[117]拉巴笛、悌尔悌根，等等。

[118]这一点也许在他(斯彭内尔!)驳斥政府控制宗教集会的权威时显得最清楚；他认为政府只有在混乱和滥用的情况下才能控制，因为这关系到由使徒权威所保证的基督教的一条根本权利(《神学思虑》卷二，第81页)原则上，这恰恰是清教徒的立场；在这一立场看，个人与权威的关系，以及与来自天国因而是不可剥夺的个人权利的程度的关系是有效的。这一异端邪说，和文中另一处提到的另一条，都没有逃过里敕尔的眼睛(《虔信派》卷二，第115，157页)。无论他把自然权利的观点置于其下的实证主义的(更不消说庸俗的)批评是多么不合历史，尽管如此我们也非常感激自然权利的观点，这感激之情不亚于甚至是最极端的反动家伙也赞之为其个人自由的一切东西)。我们自然完全同意他的这一观点：在两种情况下都缺乏一种对斯彭内尔的路德教立场的有机联系。

秘密集会(虔信派的秘密会)本身——斯彭内尔的著名的“有罪的渴求”曾给之以理论基础，实际上这些集会就是他建立起来的——在本质问题上与英国的预言书极其接近，这些预言最初在拉斯科的约翰(John of lasce)所建立的“伦敦圣经阶层会”(1547)中加以实行，后来成为所有起来反对教会权威的清教形式的普通特色。最后，他把其有名的放弃日内瓦教会教规建立在如下事实的基础上：它的自然执行者，第三等级(《经济状况》：世俗基督徒)甚至都不是路徒教会组织的一部分。另一方面，在关于逐出教门的讨论中，平信徒承认由君主指派的红衣主教为第三等级的代表，这一观点也仅仅沾了路德教的一点边儿。

[119]最初出现于路德宗范围内的“虔信派”这一名称本身就表明，在当时人看来，出于虔信而从事的有条理的商业是这一派的特征。

[120]当然，应当承认，尽管这种类型的动机主要是加尔文教

的,但也不尽然。在一些最古老的路德教会机构中也频繁地出现过。

[121]在《希伯来书》第五章,第十三、十四节的意义上。参较斯彭内尔,《神学思虑》卷一,第306页。

[122]除贝雷和巴克斯特(见《神学思虑》卷三,第六章,1;1,47;3,6)以外,斯彭内尔尤其喜爱托马斯·厄·肯培,更喜爱陶勒尔——尽管他对陶勒尔不能完全理解(上引著作,卷三,61页,第一条)。关于对陶勒尔的详细讨论,见上引著作卷一,第1页,第七条,在他看来,路德就是从陶勒尔那里直接发展而来的。

[123]见里敕尔上引著作,卷二,第113页。他不承认后来的虔信派(和路德)的忏悔是真正皈依的唯一可信的表现(《神学思虑》卷三,第476页)。关于神圣化作为信仰宽恕的感激之果这一典型的路德教观念,见里敕尔在上引著作第115页,注释2中引用的一段话。关于"唯一的确定性",一方面见《神学思虑》卷一,第324页:"真正的信仰与其说是情感地感知,不如说是通过其果实而感知。"(对上帝的爱和顺从);另一方面见《神学思虑》卷一,第335页及以下:"就关于他们应该确保拯救和恩宠的焦虑而言,最好信赖我们的书,即路德宗的著作,而非英国人的著述。"但是,就神圣化的本质而言,他又与英国人的观点一致。

[124]A. H. 弗兰克推荐的宗教记事书是这一点的外在表征。循矩蹈规的德性实践和习惯据认为可以促进它的发展,以及善与恶的分离。这是弗兰克的著作《论基督的完善性》中的重要主题。

[125]关于虔信派这种合乎理性的信仰天意与对正统的天意解释之间的差异颇有特色地表现在哈勒的虔信教徒与正统的路德徒洛舍(löschor)的那场著名论争里。洛舍在他的《真正的提摩太书》中甚至把人的行动所获得的一切都与天意的教令相对照。另一方面,弗兰克一贯主张,作为静待决定之结果的,照亮将要发生的事的一闪念,应被看做是"上帝的暗示":这种主张与贵格会的心理是非常相似的,并且与通常那种认为合乎理性的方法是更接近上帝的途径的禁欲主义观点相对应。诚然,亲岑道夫在唯一那次最关紧要的决定中把他那个团体的命运托付给了卜签,但仍与弗

兰克式的信仰天意相去甚远。斯彭内尔在其(神学思虑)卷一,第314页上参考陶勒尔描述了基督徒的顺从,认为人们应该顺从神意,而不应该基于自己的责任心匆促行事,越过神意,尤其是弗兰克的立场。与清教相比,其效用性为虔信派寻求此世宁静的趋势所大大削弱,这一点处处可见。“首先有德,而后宁静”,一位浸礼派领袖在1904年说出这番话来反对这一观点(G.怀特在一次下面将提及的讲话中说的),从而陈述了他这一派的伦理观(《浸礼宗手册》1904年版,第271页)。

[126]Lect. paraenet,IV,第271页。

[127]里敕尔的批评特别指向这一不断出现的观点。见弗兰克关于这一已经提及的学说的著作。(见前面注释[124])

[128]在英国那些并不信仰预定论的虔信派教徒中也发生过同样的情况,如古德汶(Goodwin)。关于他及其他人,请参见赫伯(Heppe)《归正会内的虔信派史》(伦敦,1879年版),即便是有里敕尔那本标准书,这本书对英国,有时对尼德兰,也是不可或缺的。甚至在19世纪的尼德兰,库勒(Kohler)也被问及他的重生的确切时间(《尼德兰归正会》)。

[129]因此,他们试图反对路德之恩宠的可重获得性说的含糊结论(尤其是极其频繁的,极端归宗)。

[130]以反对相应的以知道归宗的日子和时刻为其真实性不可或缺的标志的必要性。见斯彭内尔《神学思虑》卷二,第6章,第一节,第197页。他几乎不知道什么忏悔,如同梅兰希顿几乎不知道路德的“恐惧意识”一样。

[131]当然,与此同时,一般牧师作出的、反权威的解释(这是整个禁欲主义的特色)也曾起过作用。偶尔,牧师被告诫推迟赦罪,直至得到真正忏悔的证明,如同里敕尔所正确指出的,这在原则上是加尔文主义的。

[132]对于我们的意图来说是至关紧要的要点极其容易在普利特(Plitt)著《亲岑道夫的神学》(三卷本,哥达,1869年版)中发现,见卷一,第325,345,381,412,429,433,444,448页;卷二,第372,381,385,409页;卷三,第131,167,176页。也参较B·贝克

(Becker)《亲岑道夫和他的基督教》卷三，第3章。

[133]"在任何宗教中，我们都不承认那些未在基督的血中洗礼过，并且进而在圣灵的神性中彻底改变的人为弟兄。除了在那些上帝的圣经在纯净中得以教授，其成员像上帝的孩子听从箴言那样生活在神性中的地方，我们不承认任何明显的(=可见的)基督的教会。"的确，最后一句话出自路德之《小教理问答》，但是，正如里敕尔指出的，在路德的书中，它是用来回答"上帝之名是怎样得以神圣的"问题的，但在这里，它却用来划定圣徒的教会的界线。

[134]的确，他只是把《奥格斯堡信纲》看成是路德宗基督教信仰的一份合适文件，如果——像他用令人作呕的术语所云——一滴"治伤汤"被泼在其上。读他的书就是一次忏悔，因为他的语言，既乏味又动人，甚至比F·T·维舍(Vischer)(在他与慕尼黑的基督松油派的论争里)那种吓人的基督松油还糟糕。

[135]见普利特上引著作，卷一，第346页。在普利特上引著作卷一，第381页所引的回答对于"善行对拯救是否必要"的问题更为紧要。"对于获得拯救是不必要的和有害的，但是在获救之后却极有必要，否则一个不行善事的人甚至没有真正得救。"因而，善行在这里也不是获救的原因，而是辨别获救与否的唯一手段。

[136]例如，通过里敕尔非常猛烈地抨击的那些基督教自由的漫画。

[137]首先是更加强调救赎论中的报应性惩罚的观念，在美国诸教派拒斥了他布道的尝试后，他把这一观念作为其神圣化方法的基础。此后，他又强调保持童心和谦卑顺从的德行是摩拉维亚弟兄会禁欲主义的目的，从而与他自己那个团体类似清教的禁欲主义倾向形成鲜明的对照。

[138]然而，这是有其局限的。仅仅为此原因，就不应试图把亲岑道夫的宗教置于社会的、心理的革命阶段的总体中去，如同兰普里希特所做的那样。然而，进一步说，他的整个宗教态度最强烈地受到这一事实的影响：他是一个伯爵，其世界观从根本上是封建的。而且，从社会心理学的角度看，他的态度的情感方面与骑士制度伤感颓废时期以及敏感时期非常契合。如果说社会心理学会对

这种态度与西欧理性主义的差异给出什么线索的话，那么，很可能会在德国东部的家长制传统中发现这一线索。

[139]从亲岑道夫与狄帕尔的长期争论中，这一点是很明显的，正如在他死后，1764 年的宗教会议的教义带有作为拯救机构的摩拉维亚弟兄会的特征一样。见里敕尔的批评(上引著作卷三，第443 页以及以后几页)。

[140]例如，参见 151，153，160 页诸段。即便是有真正的忏悔和恕罪，神圣化也可能不发生，这一点是很明显的，特别是在第 311页上的那些话可看出，并且，正因为它与加尔文教(和清教)的救赎论不一致，它与路德教的救赎论是一致的。

[141]参较亲岑道夫的观点，见普利特上引著作卷二，第 345 页引文。同样的观点也见斯班根伯格《忠实的观念》第 325 页。

[142]例如，参较亲岑道夫对《马太福音》第二十章，第 28 行的评论，见普利特上引著作，卷三，第 131 页的引文："当我看到一个上帝赋予他天赋的人时，我便感到喜悦，并使自己也得到这天赋。但是，当我注意到他并不满足自己的天赋，还想进一步发展它时，我认为这就是他的毁灭的开始了。"换言之，亲岑道夫否认(特别是他和约翰·卫斯理 1743 年的谈话中)神性会有任何进步，因为他把神性看做是和称义一样的东西，并认为神性只存在于和基督的情感关系中(普利特，卷一，第 413 页)。代替上帝的工具的感觉，现在是神性的占有；神秘主义，而不是禁欲主义(在下列论文导言中谈论的意义上)。(这里未译出。——英译者注)如同在那里所指出的，一个天赋——心智的世俗状态自然是清教徒也真正寻求的东西。但在他看来，他解释为"唯一的确定性"的那个状态就是一个积极工具的感觉。

[143]但是，正因为这一神秘主义的倾向，这一点未能得到一致的伦理认可。亲岑道夫反对路德之天职中的神性崇拜是在天职中尽责的决定理由的观点。实际上，是回到了"救世主的忠实服侍"的观点。(普利特，卷二，第 411 页)

[144]他的那句话"一个讲究情理的人不该是没有信仰的，一个信徒不该是不讲情理的"是非常有名的。见他的《苏格拉底》

(1725 年版)而且,他非常喜欢诸如贝尔(Bayle)一类的作家。

[145]新教禁欲主义明确倾向于在数学基础上理性化的经验主义,这是众所周知的,但不能在此进一步加以分析。关于科学朝着数学理性化的精确研究的发展,其哲学动机以及与培根的观点的对照,参见温德尔班德(Windelband)《哲学史》第 305—307 页,特别是第 305 页上的那段话,温氏否定了,近代自然科学可以理解为物质的和技术的兴趣的产物。当然,存在着非常重要的关系,但是,这些关系要复杂得多。进一步参见温氏的《新哲学》卷一,第 40 页及以下几页。就新教禁欲主义的态度而言,决定性要点是(或许在斯彭内尔的《神学思虑》卷一,第 232 页最为清楚)正如基督徒与否是通过其信仰果实而见出的,对上帝和他的意图的知识是通过对他的造化的知识而获得的。因此,清教、浸礼派或虔信派全部基督教的得意科学是物理学,其次是那些运用相同方法的其他自然科学,特别是数学。他们希望从关于自然的神性法则的经验知识中可以上升到把握世界的本质,而这样一种把握,由于神启具有零碎的性质(加尔文教的观点),是永远无法借助形而上的思辨获得的。17 世纪的经验主义是禁欲主义在自然中寻求上帝的手段。它似乎引向上帝,而哲学思辨却引人远离上帝。尤其是斯彭内尔认为亚里士多德哲学是基督教传统中最有害的成分。其他任何一种哲学都比它要好,特别是斯彭内尔的哲学(《神学思虑》卷三,第六节,第 13 条)。进一步参较下面一段颇有特色的话:"我们未曾听到有赞成笛卡儿的说法(他未谈到而已),虽然我们一直在期待着。说什么主将唤醒人类,因从真正的哲学角度看来实际上却着眼于无人赞成之处,而大多数清醒的专家都并不知晓这一理论。"斯彭内尔《神学审思》卷二,第 5 节,第 2 条。禁欲主义新教的这一态度对教育,特别是技术教育的意义是众所周知的。结合这种"育从信仰"的态度,他们推动了教学法的发展。

[146]"那是以四种主要方法寻求其幸福的一种类型的人:(1)无足轻重,受人蔑视、贬低;(2)放弃一切他们在为上帝服务时不需要的东西;(3)要么不占有任何东西,要么放弃他们得到的东西;(4)作为工资劳动者工作,不是为了工资的缘故,而是为上帝和邻居服

务的神召的缘故。”《宗教谈话》卷二，第 180 页；普利特，上引著作，卷一，第 445 页。并非人人都能或可以成为一个使徒，只有那些蒙召的人才能成为使徒。但是，按照亲岑道夫自己的忏悔(普利特，上引著作，卷一，第 449 页)，还是有一些困难的，因为基督的“登山训众”是适用于所有人的。这种自由的爱的普遍性与老浸礼派的理想的相似是显而易见的。

[147]甚至在其后期，路德宗也绝不是全然不知宗教的情感强化作用。而是因为，禁欲主义的成分——路德宗教徒怀疑这种生活方式能否通过善行而得救——在这种情况下是根本的差别所在。

[148]斯彭内尔在《神学思虑》卷一第 324 页中说，一种健康的恐惧是比确定性更好的恩宠标志。当然，在清教著作家身上，我们也可发现防备虚假确定性的强调警告；但至少预定论，就其影响制约宗教实践而言，总是朝相反方向发生作用。

[149]忏悔的心理作用在任何地方都是为了解脱个人对其行为的责任感，这就是为何要追寻忏悔的缘故，并且它还削弱了禁欲主义要求的强烈的一致性。

[150]与此同时，纯政治的因素，甚至在虔信派信仰这一形式中，起到多么重要的作用，里敕尔在其对符兹堡虔信派的研究中已经说明了。

[151]见亲岑道夫的陈述(上引，注 146)。

[152]当然，加尔文宗，在真正加尔文宗范围内也是家长式的。例如，巴克斯特的活动的成功与基德大教堂工业的家庭性质之间的关系从他的自传中便可清楚地见到。参见引自《清教神学家文集》第 38 页的一段话：“全城人都靠基德大教堂的纺织品生活。当他们站在织机前时，他们可以把一本书放在眼前，或者是相互教喻……”尽管如此，基于虔信教的家长制与基于加尔文教，尤其是浸礼教伦理的家长制之间还是有区别的。这一问题只能在另一场合加以讨论。

[153]《辩护与调和的学说》第三版，卷一，第 598 页。弗里德里克·威廉姆，我把虔信派称为一种有闲阶层的宗教对于他那种虔

信派来说,较之于斯彭内尔和弗兰克的虔信派,更为贴切。甚至是这个国王也非常清楚他为什么要颁布宗教宽容宣言,从而为虔信派进入他的王国打开了大门。

[154]由卢福斯(Loofs)撰写的"循道宗"这一条杰作见《新教神学和教会的真正百科全书》。它作为了解循道宗的入门向导尤其应受推崇。雅可比、科尔德、容格斯特和索西的著作(特别是雅可比的"循道宗手册")也都是有用的。关于卫斯理:梯尔曼的《约翰·卫斯理的生活和时代》一书很通俗,流传很广。关于循道宗的历史方面,最好的图书馆之一是伊利诺伊州依万斯顿的西北大学图书馆。古典基督教清教与循道宗之间的连接环节之一就是依撒·瓦特的宗教诗。依撒·瓦特是豪的一位朋友,豪是奥立佛·克伦威尔的牧师,后来又是理查德·克伦威尔的牧师,据说怀特菲尔德也曾求教于他。(参见斯盖特,同上,第254—255页。)

[155]除了卫斯理本人的影响以外,这种相似性在历史上一方面是由于预定论的衰败,另一方面则是由于"唯一的信仰"(Sola fide)在循道宗创始人那里的强有力的复生,尤其是他们受到了其特别的传教方式的激发,这就使得中世纪的关于复活的说教得以以新的形态重新出现并同虔信派的形式联系起来。这当然不属于一般的主观主义发展路线,因为在这方面,它不仅仅继承了虔信派,而且也还承继了中世纪柏尔纳丁教(Bernardine religion)的传说。

[156]卫斯理本人偶尔也用这样的方式来描述循道宗的信仰的意义。这里和亲岑道夫的"福祉"(Glückseligkeit)的关系是十分明显的。

[157]见于瓦特德的《卫斯理的一生》,德文版第331页。

[158]约·施奈肯伯格:"关于新教诸家小流派的学说概念的讲稿"。洪得斯哈根辑,法兰克福,1863年第147页。

[159]怀特费尔德——预定论组织的领袖。这一组织在怀特费尔德死后由于缺乏组织而解散。怀特费尔德根本反对卫斯理关于完善性的教义。实际上,他认为这种教义仅只是用来替代加尔文教关于确保恩宠状态的真实思想罢了。

[160]施奈肯伯格,参见同上书第145页。关于与卢福斯

(Loofs)的不同之处，参见同上书。这两种结局对于所有的类似的宗教现象都具有典型性。

[161]例如在1770年的会议上。1774年第一次会议就已经承认，圣经的语言对加尔文派与唯信仰论(Antinomianism)来说“几乎毫厘不差”。既然如此，只要作为实践行为规范的圣经的可靠性还得到确认，那么，就不那么容易将加尔文派与唯信仰论者在教义上区别开来。

[162]亲岑道夫特别反对循道宗这种关于无罪完善性的可能性的教义。而正是这一教义，使循道宗教徒有别于摩拉维亚弟兄会教徒。另一方面，卫斯理觉得在摩拉维亚教义中的情感因素就是神秘主义，并把路德对法的解释称为渎神。这就显示出了存在于路德教与一切理性的宗教行为之间的屏障。

[163]约翰·卫斯理强调：除了循道宗教徒之外，无论什么地方，教支派教徒那里也好，长老会教徒那里也好，高教会教徒那里也好，任何人都必定信奉教义。关于上述内容，请参照斯克特(Skeats)《1688年—1851年英国自由教会史》中的概述。

[164]参见得克斯特(Dexter)：《公理会教派》第455页以下。

[165]当然，这种狂热也许会对理性产生干扰，就像今天美国黑人中的情况那样。此外，与虔信派相对温和的类型相比照，循道宗情感主义的病态特征往往更确定无疑。这种病态特征伴随着纯粹的历史理性和进程的公共性，就可能推进禁欲主义在循道宗得以传播的生活中作更深一步的渗透。只要一位神经病学家就可确定这一点。

[166]卢福斯(Loofs)特别强调了(参见同上书第750页)循道宗与其他禁欲主义教派之间的区别就在于它是在英国启蒙运动之后才出现的。他还把英国启蒙运动与19世纪前三十年的虔信派在德国的复兴进行了比较。无论怎样，按照里敕尔的说法(见《辩护与调和的学说》第一章，第568—569页)，循道宗与亲岑道夫的虔信派在形式上十分相似，而这种形式，与在斯彭内尔和弗兰克(Francke)那里不同，它自身早已就是对启蒙运动的一种反动了。当然，这种反动的过程在循道宗那里与在摩拉维亚弟兄会那里是

完全不同的,这种不同的程度相当于他们各自受亲岑道夫影响的不同程度。

[167]这种发展,正像在约翰·卫斯理那里所显现出来的那样(见以下第175页),与其他别的禁欲主义教派在方式上和后果上都别无两样。

[168]正如我们所看到的,这也是清教禁欲主义道德观温和而持久的形式,而如果一个人希望以一种流行的方式把这些宗教概念仅仅解释为资本主义制度的体现或反映,其结果将事与愿违。

[169]浸礼教派中只有所谓的"一般浸礼派"才回到旧传统中去。像我们已经指出的那样,"特殊浸礼派"就是加尔文派,他们原则上将成员限于获得重生的信徒,或至少是个人信徒,因此原则上这些信徒都是志愿者,并且是任何一种国教的反对者。毫无疑问,在克伦威尔统治时期,他们在实践上并非始终如一。尽管他们作为浸礼传统的继承者是非常重要的,但他们和"一般浸礼会"都不值得我们在这里对其教义进行分析。尽管形式上贵格会是乔治·福克斯及其同伴的新的基础,毫无疑问它根本上仍然是浸礼会传统的继续。对它们的历史包括同浸礼会和门诺派关系最好的介绍是罗伯特·巴克莱所著的《英联邦各宗教团体的内心生活》(1876)。在浸礼会历史方面,较好的著作有H. M.德克斯特的《约翰·史密斯:一个浸礼徒的真实故事》由他与其同代人著述,波士顿1881年出版[另外还有J. C.莱昂(J. C. Lang)在《浸礼会季刊》1883年第一期中的论述;J.默克(J. Mwrch)的《英格兰西部长老会和一般浸礼会历史》,伦敦1835年出版;A. H.纽曼(A. U. Neuman)的《美国浸礼教会历史》,纽约1894年出版(美国教会历史丛书第二卷);维德(Vedder)的《浸礼派简史》,伦敦1897年出版;E. B.白克斯(E. B. Bwx)的《再浸礼教的兴衰》,纽约1902年出版;G.劳瑞莫尔(G. L-orimer)的《历史上的浸礼会》1902年出版;J. A.塞斯(J. A. Seiss)的《浸礼会系统考察》,路德出版社1902年出版。更多的资料还可以在下面这些书中找到:《浸礼会手册》(伦敦1896年);《浸礼会指南》,(巴黎,1891—1893);浸礼会季刊,和《宗教藏书》(1900年出版)]。

藏有最好的浸礼会书籍的图书馆当推纽约州的卡尔盖大学图书馆。至于贵格会的历史，伦敦丹佛昂什尔书屋收藏的书籍公认最佳(但我没有看到)。正统的官方现代喉舌是琼斯教授编辑的《美国公谊会》;劳恩特吕的著作是关于贵格会历史最好的书。另外还有，路福斯.B.琼斯(Rufus B. Jones)所编的《乔治·福克斯自传》,费城1903年出版;阿尔顿.C.托马斯(Alton C. Thomas)所著的《美国公谊会历史》,费城1895年出版;爱德华·克罗比(Edward Grubbe)所著的《贵格会信仰的社会特征》,伦敦1899年出版。还可以参考丰富而优美的传记文学。

[170]浸礼运动是大规模的，尽管它在外表上没有显示出来，但卡尔·穆勒(Karl Müller)在他的著作中给予浸礼运动以其应有的地位，这是其《教会史》一书的许多优点之一。浸礼教派，与其他任何教派相比，在教会残酷无情的迫害中受难最多，因为它希望成为特殊意义上的教派;甚至近一个半世纪以后，由于与之相联系的末世学实验在明斯特市的惨败，浸礼会在所有世人面前名誉扫地;而且由于它在产生之后不断受到压制而转入地下，因此过了很久它的宗教教义才得到系统阐述;这样，如果他们始终坚持这些原则，其神学色彩就会更加浓厚，因为这些原则本身是反对将对上帝的信仰作为科学来专门发展的。这令老一代的职业神学家感到不悦，即使在当时也是这样，浸礼会没有给他们留下什么印象。但是，更多的近代神学家也采取同样的态度。在里敕尔的《虔信派》第一卷第22页中，再受洗礼者没有得到公正的对待，反而遭到歧视，人们倾向于从神学资产阶级观点来谈论问题。尽管康涅利斯(Cornelius)的杰作《教会暴乱史》在几十年前就已经出版，但这种情况仍然发生。

这里，里敕尔从他的立场观天主教，看见到处都是倒退，他怀疑弗兰西斯传统的激进一翼对此有直接的影响;即使在一些情况下，这可能得到证实，但其说服力并不强。首先，历史事实大概是这样:不管在哪里，只要世人的世俗禁欲主义形成宗教集会，正统的天主教会就会对之极度怀疑，并企图在尘世之外再建立起各种秩序来约束它;或者把它作为第二等级的禁欲主义纳入现有的秩

序并加以控制。当这种企图失败时，它就感到主观主义的禁欲主义道德实践会导致否定权威和走向异端的危险，就像伊丽莎白教会对于半虔信教预言圣经的宗教集会所感到的危险一样，甚至在对他们遵奉国教毫无疑问之时仍感到有危险，当然它们都有同样的正当理由来感到这一点。斯图尔特家族在他们《娱乐书》一书的后面部分表达了这种感觉。许多异教运动的历史包括卑微者（Humiliati）和帕金斯以及圣·弗兰西斯的结局都证明了这一点。行乞修道士尤其是弗兰西斯派的讲道，为加尔文一浸礼基督教的世俗禁欲主义道德的传播铺平了道路。但是西方寺院的禁欲主义与新教禁欲主义行为之间千丝万缕的联系在刚才的分析中是建立在这样一个事实之上，那就是所有重要的因素对每一个以圣经基督教为基础的禁欲主义都是共有的，这种千丝万缕的联系对于我们特有的问题所具有的重要性必须不断强调。更进一步说，每一种禁欲主义，不管其信仰如何，都有要求某种可靠的克制肉体的方法的需要。

关于接下来的概述应该进一步指出的是，它的简洁是由于这样一个事实，即浸礼会伦理对于我们研究的主要问题来说，其重要性非常有限，这个主要问题就是资产阶级的职业观念的宗教背景的发展。浸礼会伦理对此不能提供任何新的东西。这一运动更重要的社会特征现在还不能涉及。关于更早的浸礼运动历史，我们只能从我们的问题的角度，举出一些后来对于我们感兴趣的教派发展具有重要作用的东西，这些教派如：浸礼会、贵格会，另外附带还有门诺派。

[171]见前面注释[92]。

[172]关于它们的起源和变化，见 A. 里敕尔所著《论文选集》第 69 页。

[173]浸礼会当然总是拒绝接受教派的称号，他们在《以弗所人书》的意义上建立了教会。但是以我们的术语来解释，他们不仅仅是因为缺乏与国家的联系而组成一个教派。在早期基督教中国家与教会之间的联系甚至是贵格会（巴克莱）的理想，因为对于他们，如同对许多虔信教派一样，只有基督教教会的纯洁是不容置疑的。但是，加

尔文教也没有更好地，甚至天主教会在同样条件下也一样被迫赞成政教分离，或者是教会受国家控制，或者是基督教会凌驾于国家之上。它们不是教派，因为入会实际上是通过会众与候选人订立的契约而实现的。在荷兰新教团体（这是当时政治形势的结果）中，正是这种情况，它是与旧的教会法规相一致的。（见霍夫曼（Hoffmann）《尼德兰宗教改革的教会宪法》，莱比锡，1902 年版）。

相反，这是因为这样的宗教团体只能自发地组成教派，而不能强迫性地组成教会，如果它不希望接纳不得重生的灵魂并因此与早期基督教理想分离。对于浸礼教团体这是它们教会概念的本质，而对加尔文教这是历史的偶然。诚然，正如我们已经指出的那样，后者也正是为非常明确的宗教动机所驱使而建立信徒的教会。关于教会与教派的区别，请看以下的文章。我在这里采用的教派的概念，我自己认为，卡顿巴契（Kattenbusch）在他《新教神学和教会的真正百科全书》"教派"一条中也在使用，而且是未受我的影响的。特罗尔奇在他《基督教教会和教派的社会学说》中也接受这一概念并详细加以讨论。同时请看《世界诸宗教的经济伦理观》一书的导论。

[174]这是一个明确的标志，康涅利斯，上引著作已经证明这个符号对于保护教会组织在历史上是多么重要。

[175]在门诺派关于称义教义中有与其相似之处，这一点我们这里不用考虑。

[176]这个观点或许是讨论各种宗教问题的兴趣的基础，这些问题诸如基督化身以及他与圣母玛丽亚的关系，这种宗教兴趣经常作为主要的纯教条部分，在最古老的浸礼会文献中居于非常突出的地位（例如：书写在康涅利斯上述著作中的忏悔，见第二卷附录；关于这个问题，请看 K. 穆勒所著《教会史》第二卷，第一章第 330 页）。与路德宗（在所谓"未受教育的人的交往"教义中）在基督学上的区别似乎都是建立在这种相同宗教兴趣的基础上。

[177]这尤其体现在最初的甚至不许与被开除教籍的人日常交往的严格禁令中。在这一点上甚至加尔文教也做了许多让步，他们原则上认为精神上的责难并不影响世俗事务，见下文。

[178]众所周知，贵格会是如何把这个原则应用于看起来琐细的形式上(拒绝脱帽、下跪、鞠躬和使用正规称呼)。一定程度上，这种基本思想代表了所有的禁欲主义，因此真正的禁欲主义总是与权威对立；在加尔文教中体现于只有基督才能统治教会的原则之中；在虔信派中，人们都记得斯彭内尔，他曾企图为就任圣职须具备的资格找到一个符合《圣经》的证明。天主教禁欲主义由于有教会的权威而宣誓顺从，因此打破了这一趋势，但他们是以禁欲主义概念来解释顺从。新教禁欲主义中这个原则的推翻是当代民主特征的历史基础，这种民主属于受新教影响的人民，他们与受罗马精神影响的人民是大大不同的。它也是对美国人不尊重的历史背景的一部分，这种情况，就其本身来说，既令人生气也令人高兴。

[179]毫无疑问，对于浸礼派来说，这从一开始就只是基本符合新约，但不是旧约。《基督的登山训道》尤其享有特殊声誉，成为所有派别社会伦理的纲领。

[180]甚至斯温科菲尔德(Schwenkfeld)也把履行圣礼看做是一种形式，但是一般浸礼会和圣餐派严格坚持洗礼和圣餐，门诺派另外还坚持洗脚。另一方面，预定论者认为，对圣餐(在圣餐中须宣誓)以外的一切圣礼的蔑视也可以说是怀疑，已经走得太远。看下文。

[181]关于这一点各浸礼会派尤其是贵格会参考了加尔文在《基督教原理》卷三第2页中的声明，书中实际上可以发现关于浸礼会教义的非常清楚的建议(参见巴克莱《为真正的基督神性辩护》第四版，伦敦，1701年；爱德华·伯恩斯坦(Eduard Bernstein)友好地提供我使用此书的一切便利)。上帝传给主教、先知和使徒的圣经与他们书写下来的圣经之间年代久远的区别，尽管没有历史的联系，但与浸礼会的启示的观念紧密连在一起。机械的神灵启示的观念和与之相伴随的加尔文教严格的圣经约束，是他们在16世纪进程中朝同一方面发展的结果，就像来源于浸礼会传统的贵格派精神之光教义是一个朝直接相反方向发展的结果一样。这种尖锐的分化一部分是持久的争论的产物。

[182]为反对索西尼派的某些倾向，这一点得到大力强调。自

然理性对于上帝的一切一无所知(巴克莱上引著作,第102页)。这一点意味着自然法则(Lex natwre)在新教别处中的作用改变了。原则上应没有一般的法则和道德规范,因为每一个人都具有的各自不同的事业是上帝通过良心给予他的启示。我们应实行的不是自然理性一般意义上的善,我们而是应实现写在我们心中,通过我们良心而得知的上帝的意志(巴克莱第73、76页)。道德的非理性来源于被人夸大的神性与人性的差别,体现在这些贵格会伦理观的基本信条之中,"一个人做出与自己信仰相反的事是不会为上帝所接受的,尽管他的信仰可能是错误的,尽管他的所作所为在别人看来是合法的。"(巴克莱第487页)当然这在实践上是不能确认的。"为所有基督徒所承认的永恒道德法规",比如对巴克莱,就是宽恕的界限。当代人感到他们的伦理观实际上与归正会内的虔信派相似,当然并不排除他们有自己的特点。斯彭内尔屡次指出,"基督教会里每一个优点都被人觉得是属于贵格会",看来斯彭内尔很羡慕贵格派的声望。(《神学思虑》卷三,第六章,第一节)仅仅抛弃根据圣经的一个段落而举行的宣誓,表明真正的从圣经中的解放并没有取得多大成就。"对待他人要像对待你自己一样","贵格会"奉之为整个基督教伦理的精华,这里我们不涉及这一原则对于社会伦理所起的作用。

[183]巴克莱证明设想有这种可能存在的必要性是因为,没有这种可能"就永远没有一个圣徒们所知道的他们能自由怀疑、绝望的地方,这是——最荒谬的"。显然,"唯一的确定性"是以它为基础的。因此,巴克莱作出这样的证明(上引著作,第20页)。

[184]这样在加尔文教和贵格会之间,在生活理性化上存在着类的差别。巴克斯特对这种差别作了系统的阐述,他说贵格会认为精神既作用于躯壳也作用于灵魂,而加尔文教最有代表性的原则就是"理性和精神是相联系的原则"(《基督教指南》卷二,第76页)。这样,在他的时代里上面所说的差别在这种形式中再也不存在了。

[185]在《新教神学和教会的真正百科全书》一书里克莱默(Gramer)精心写成的"门诺"和"门诺派"两条中也是如此,尤其是

在第604页。尽管这些文章写得很漂亮，在同一百科全书中的“浸礼会”一条却不是很深刻而且有一部分是错误的。例如，它的作者不知道《汉斯德·诺利协会期刊》，而它们对于了解浸礼会历史是必不可少的。

[186]因此巴克莱(上引著作，第404页)解释说，人的吃喝及其获取是自然的活动而不是精神活动，进行这样的活动不用得到上帝特别的恩准。这种解释是为了回答一个有代表性的相反意见，即一个人如没有圣灵特许不能祈祷同样也不能耕作，这是贵格会所教导的。当然，非常有意义的是，甚至在近代的贵格会议的决议中，有时也有这样的建议，要求人们在取得足够的财富之后退出商业，从而退出这个碌碌尘世，以便能将全部身心投入上帝的王国。但是同样的思想当然有时也在别的派别里出现，包括加尔文教；它揭示了这样一个事实，就是这些运动接受资产阶级实用伦理观，是把最初逃离尘世的禁欲主义应用于尘世。

[187]维伯伦(Veblen)在他富于启发性的著作《商业企业理论》一书中认为这句格言属于早期资本主义。但是像当今工业界巨头那样的经济超人始终存在，他们是不能用善恶来评价的，然而这句话仍然适用于位居其下的广大的各阶层的商人。

[188]我们特地在这里再一次请大家注意爱德华·伯恩斯坦(上引著作)的精彩述评，在另外的场合下，我们将回到考斯基(Kousky)关于浸礼会运动提纲挈领的论述以及他关于异教共产主义理论的总的论述。

[189]托马斯·亚当斯(Thomas Adams)说过“在世俗行动中多就是好；在宗教行动中只存在最好”(《清教神学家文集》第138页)。这句话比它本来的意思还显得强烈得多。它意味着清教徒的诚实是形式上的法律义务，清教民族喜欢称为民族美德的诚实是与德语民族的诚实(Ehrlichkeit)尤其不同的东西。从教育角度对这个主题而作的比较好的论述可以在《普鲁士年鉴》第112卷(1903)第226页中找到。清教伦理的形式主义转过来又是这种伦理观与法律关系的产物。

[190]在下文中有关于这一点的论述。

[191]这是新教禁欲主义经济重要性的原因，但不适用于加尔文教，少数派。

[192]教义基础的不同与获取最重要的实际利益并不是矛盾的，这将在最后分析基督教总的历史特点时得到解释，我们不能在这里讨论这个问题。

[193]巴克莱说，“因为上帝把我们组成为一个民族”，见上引著作第357页。我自己在哈俄福德学院听过一个贵格会徒的布道，他强调圣徒的解释在意义上是独立的。

第五章

[1]道顿(Dowdon)的著作(同上)中有关于巴克斯特性格的精彩描写。《清教神学家文集》(Jenkyn 编辑)中对所选录的巴克斯特的作品附加了导言,它对他在放弃了双重天意信仰后的神学观给予了说得过去的介绍。巴克斯特力图把普遍救赎与个人选召相调和的做法不能使任何人满意。不过对我们来说至关重要的是,他甚至在这一阶段仍在坚持个人选召,即坚持预定论伦理的核心。在另一方面,他对绝对预定救赎所持的保留态度又为人因信得救留有了余地。

[2]亚当斯(T. Adams),约翰·豪(John Howe),M. 亨尼(Mattlem Henny),丁·詹韦(J. Janeway),S. 查洛克(Stuart Charnolk),巴克斯特,班扬的宗教小册子与布道文已被收集在十卷本的《清教神学家文集》(London,1845—1848)里,不过选编的标准难免有专断之嫌。关于贝雷、西季威克(Sedgwick)和胡伦伯克(Hoornbeek)著作的版本情况在前面已有说明。

[3]我们也有理由把弗埃特以及大陆国家世俗禁欲主义的其他一些代表人物包括进去。布伦塔诺关于整个世俗禁欲主义运动具有纯粹盎格鲁一撒克逊色彩的主张是完全错误的。我所以要选择这些作家,其主要目的(当然还包括其他目的)是期望尽可能全面地介绍17世纪后半期(临近向功利主义的转向之前)的禁欲主义运动。不幸的是,限于篇幅,我不可能利用丰富的传记文献来呈现禁欲主义新教的特殊风貌,尽管这是一项引人入胜的工作;在本文中我要特别偏重于贵格派,因为他们对德国来说要相对陌生一些。

[4]因为我们也完全可以采用G. 弗埃特的著述,胡格诺宗教会议或荷兰浸洗礼派的文献资料。索姆巴特与布伦塔诺不幸地只注意到巴克斯特思想中的伊便尼派成分。当然,我本人也一向相当

强调这一点，在我看来，它说明了巴克斯特学说中包含着无可置疑的资本主义似的胆怯畏缩。不过，(1)为了能正确地使用这一部分资料，我们必须首先对其全部内容有透彻的了解；(2)不能忽略的是，我早就试图阐明：尽管这种禁欲主义宗教主张反拜金主义，但正如它在君主专制国家中所表现的那样，它的精神实质导致了经济理性主义的出现，这是因为它大力倡导这种理性主义的核心——彻底理性的禁欲动机。本文所要讨论的就是这一事实，全文的宗旨全在于此。

[5]加尔文的著述也是如此，但他当然不是资产阶级财富的支持者(参见他对威尼斯与安特卫普两个城市的猛烈抨击。见《反异教大全》，III，140a，308a)

[6]参见《圣徒永恒的安息》，第十、十二章。并比较贝雷(《虔信的行为》182 页)或者亨利(《灵魂的价值》，见《清教神学家文集》，182 页)。“热衷于追逐世俗财富者藐视其灵魂，其原因不仅仅是他们忽略灵魂而崇尚肉体，而是因为灵魂也被运用来追求财富”(Psa. CXXV ii. 2)。不过在同一页上也出现了这样的说法：任何对时光的浪费，特别是用娱乐消遣来虚掷光阴皆属罪孽(下面将引用这段话)。类似的观点也出现在几乎全部英国—荷兰清教徒的宗教文献中。例如，可参阅胡恩伯克的著作(同上，第四、十章)《痛斥贪欲》。这位作家同时也受到感伤虔信派的影响，参见他对心灵平静的赞美，它远比尘世中的纷乱喧嚣更令上帝欢欣。贝雷在谈到《圣经》中那段著名的话语时也表述了同样的看法：“富人难以获救”(同上，182 页)，圣公会的教理问答手册中也警告人切勿“在尘世聚敛财富”。虔信派以为这一点简直是不言而喻的，贵格派也持有相同态度。参较巴克莱(同上，517 页)，“……故尔必得提防此种诱惑，勿把职业视为致富的途径”。

[7]因为，不仅是财富，而且对它的追求(或者过去的追求)都遭到了同样严厉的谴责。在尼德兰，1574 年南荷兰宗教会议在回答一次询问时宣布：严禁高利贷者进入教会，即使这种行业是法律认可的；1598 年德温特省会议(第二十四条)扩大了该禁令的适用范围，把高利贷者的雇员也包括进去。科里奇姆会议在 1606 年为

高利贷人的妻室规定了侮辱性的苛刻入教条件。直到1644年和1657年，人们还在讨论关于伦巴德街的金融家们(Lombards)可否入教的问题(这危及到布伦塔诺，他不得不抬出自己的天主教祖先以资证明。事实上，外国商人和银行家在整个欧亚世界早已存在了几千年了)。G.弗埃特(《Disp · Theol》. VI. 1667年，《高利贷人》,665页)仍然想把这一类资本者阶层(如伦巴德街的金融家们)排斥在教会之外。胡格诺会议也持同样立场。这类资本者阶层并不是本文所关心的那种哲学式道德品行的典型代表，而且与古代和中世纪相比较，他们也无新奇之处。

[8]《圣徒永恒的安息》第十章中对此有详尽阐述：倘若谁企图依靠上帝赐予他的财产贪图安逸，那么上帝在今生今世就要惩罚他。自鸣得意地安享已经到手的财富，这几乎无例外地标志着道德上的堕落。就算我们获取了能在尘世得到的一切，难道这就是我们期望的全部内容？在尘世上，我们的渴念永远无法得到完全的满足，这是上帝的旨意。

[9]参见《基督教指南》,I,375—376页。“上帝准允我们以及我们的活动存在下去，因为他欲使行动长存不竭；工作不仅是能力的自然目的，也是其道德目的……唯行动最能伺奉上帝，增添他的荣耀……公共利益或多数人的利益应该超越私人利益。”从上帝意志转向后期自由主义理论之纯粹功利观点的关联点就在这里。关于功利主义的宗教根源，可参见后文及第四章注释145。

[10]缄默慎言的戒律始于《圣经》，它威胁说要惩罚言说任何废话的人，自那以后特别是从克吕尼修道士*以来，它一直是自我克制教育所乐于采用的禁欲手段。巴克斯特也详细论述过多余的话语乃是罪孽，森福德(Sarford)曾指出他性格中沉默寡言的特点(同上，90页)。

清教徒给其同时代人留下的是郁郁寡欢，忧心忡忡的印象，这是因为他们要彻底根除“自然状态”下的放浪不拘，为此他们自然会责难碎语闲言。W.欧文(Washington Irving)把其原因归结为两

* Clunymonks：指中世纪法国Cluny修道院的修士。——中译注

点,一是资本主义工于算计的精神,其次是促成了强烈责任感的政治自由。需要指出的是,这种说法并不适用于拉丁民族;而对英国来说,则情况可能是这样的:(1)清教主义使其信徒既能创造一自由政体又能使英国继续保持世界强国的地位;(2)它把构成资本主义最本质特征的工于计算的精神[即索姆巴特称之为 Rechenhafligkeit(精通算术)]从一种单纯的经济手段变成了普遍行为准则。

[11]同前书,I,111 页。

[12]同前书,I,383 页以下。

[13]参见巴克莱(同前书,14 页),他对时光的宝贵有类似的论述。

[14]参见巴克斯特(同前书,I,79 页)。"敬仰时间,日日须留心勿虚掷光阴,珍惜它甚于你的金银珠宝。消遣娱乐,修饰打扮,酒席盛宴,闲聊漫谈,无益交往,睡眠过度,倘若其间任何一种诱惑了你,剥夺了你一分一秒的时光,则你必得倍加提防。"M. 亨利提出:"浪费时光即是藐视灵魂"(《灵魂的价值》,见《清教神学家文集》,315 页)。在这一点上,新教禁欲主义也是在步前人后尘。我们都习惯地认为缺少时间乃是现代人的特点,如歌德在《漫游岁月》中就用时钟每隔一刻钟鸣响来刻画资本主义的飞速发展。索姆巴特在其《资本主义》一书中也持有这种看法。然而我们决不应忘记最早在日常生活里认真计算时间的人(在中世纪)是修道士,教堂按时敲钟首先是为了满足他们的需要。

[15]参较巴克斯特关于职业的论述(同上书,I,108 页以下),特别是下列一段话:"问:难道我不应该干脆抛弃尘世以便潜心沉思我的获救?答:你可以把一切多余的操劳或事务当做你精神生活的不必要的阻碍尽皆舍弃,但你切不可抛弃你借以为公共利益服务的体力和脑力工作。作为教会或共和政体的一员,每个人须为教会和国家利益竭诚履行其责任。那些无视此事实而声称自己宁可祈祷沉思的人宛若这样的仆人:他拒绝承担主人指派的最繁重的任务,却转而拈取轻巧简单的工作。上帝已以这样或那样的方式向你发布训令:为自己每日的面包而辛劳,不可若寄生虫靠他

人之血汗为生。"他援引了上帝对亚当的训诫"用你额间的汗水"以及保罗的箴言"不劳者不得食"。众所周知,贵格派中最富有阔绰者也要其儿子学习某种技艺,其动机是伦理性而非功利性的(如阿尔伯蒂所言的那样)。

[16]在这些问题上,虔信派因其注重情感的性格而抱有相异的看法。斯彭内尔虽然以典型的路德教风格强调从事某种职业即是崇仰上帝(《神学思虑》,Ⅲ,445 页),但他却坚持认为:无休止地陷入实业事务会使人背离上帝。这是虔信派与清教徒最明显的分歧。

[17]同前书,I,242 页。"凡懈怠于其职业者必无时间履行其宗教义务。"由此又产生出这样的看法:作为资产阶级进行其理性实业活动之所在地的城市,也是世俗禁欲道德的所在地。故尔巴克斯特在他的自传中这样写道:他在基德大教堂的手工织布工人们"与伦敦城的长期社会往来和交通往返大大促进了商人的教化与虔诚……"(《清教神学家文集》,38 页)。这种关于邻近首都有助于道德增进的说法会使当今的神职人员大为震惊,至少在德国是如此。但是虔信派当时也倾向于这一观念。因此斯彭内尔在谈及他的一位年轻同事时说:"在城市的大社区中,虽然多数人腐化堕落,但可以说至少还有相当数量的人品行优良,颇有作为;反之,你在乡村里休想找到任何值得称道的东西,哪怕你一一查遍整个人群。"(《神学思虑》,Ⅰ,66 页,303 页)换句话说,农民根本不具备理性的禁欲品行。虔信派伦理观是非常近代化的。斯彭内尔的这席话和类似的说法对于澄清禁欲主义与各社会阶级的关系具有重要价值,不过我们在这里不可能对此加以深入探讨。

[18]可以举下列语句为例(同前书,336 页以下):"倘若你未能从事最直接侍奉上帝的事业,则你必得在自己合法的职业中竭尽全力。""勉劳于你之行业。""谋求一种职业,以便在除直接伺奉上帝外的一切时辰中你可全力以赴地操持它。"

[19]赋予劳动及劳动尊严以特殊的道德价值,这种观念并非始于基督教,也不是为它所专有。哈纳克(Harnack)近来又特别着重地强调了这一点。

[20]虔信派也持有同样看法(参见斯彭内尔的著作,同前书,Ⅲ,429—30页)。典型的虔信派观点是:人在堕落后不能不从事某种职业,尽忠职守有助于消除人自私的意欲。劬劳于职业乃是爱邻人的表征,感激神恩的义务(这是一种路德教观念),所以,倘若谁只是勉强为之,那么上帝定会深感不悦(同前书,Ⅲ,272页)。由此,基督徒"作为生息于尘世者应该恪尽职守,不辞辛劳"(同上,Ⅲ,278页)。很明显,这种看法不像清教观点那样极端。

[21]这一极其重要的区别在本笃会会规*制定后便明显地暴露出来,不过,只有进行相当广泛的研究才可阐明这一区别的涵义。

[22]按照巴克斯特的说法,性交的目的是"严肃的生殖",斯彭内尔也抱有类似的看法,但他同时又对路德那种粗俗的见解持妥协态度。路德主张,婚姻的附带目的是杜绝本来是不可避免的道德沦丧。不过,禁欲主义新教指出伴随性交而来的性欲却是罪孽,即使在婚姻中也是如此。譬如,在斯彭内尔看来,人从天堂的堕落使这种自然的,神意设定的程序不可避免地为罪恶的情欲所沾染,性交由此变成了难为情的事儿。许多虔信宗的支派也都提出:基督教婚姻的最高形式是保留童贞,其次是为生育而进行性交,最低级的乃是为了纯粹情欲或是外在原因而形成的婚配,后者在道德上无异于姘居。在低级婚姻形式中,出于纯粹经济动机的婚姻优于建立在性欲基础上的婚姻,因为前者毕竟发端于理性的考虑。这里我们可以暂时不去考虑胡格诺派的婚姻观以及其实践。理性主义哲学(C. Wolff)采纳的是这样一种禁欲主义理论:性欲与性欲满足只是手段,切不可将其本身当做目的。

从富兰克林开始就已产生了向以健康为核心的纯粹功利主义婚姻观的转变。富兰克林的看法接近现代医生的伦理观,即把贞洁理解为无损于健康的适度性交,众所周知,这些医生甚至还就应

* 这是指6世纪初意大利修道士本尼狄克(Saint Benedict of Nurisa)为他所创立的本笃会设定的会规。其特点是:修道士既要注重自身的虔修,又须从事广泛的生产活动与社会活动。——中译注

当如何合理的性交给予了理论指导。一旦这类微妙的事情成了纯理性思考的对象,那么任何地方的人都会采纳相同的立场。清教徒与讲求健康的性理性主义者在一般情况下总是相互抵触的,可是在这一问题上他们却心心相印。一位卫生买淫(对妓院与妓女进行正规管理)的热情拥护者在一次讲演中援引了浮士德与玛格利特充满诗意的艳史,以此来证明婚外性生活(他认为这有益于健康)的道德合法性。把玛格利特视为妓女,将炽烈的情爱与出于卫生动机而进行性交混为一谈,这两者都与清教宗的立场完全吻合。下列例子也表明了同样的情况。一些非常杰出的医生不时提出这样一种典型的专家观点:像节制性欲这类触及人格与文化中最微妙底蕴的问题应该专门由性科医生(作为专家)加以处理。对清教宗而言,这种专家就是道德学家,而在今天则是医生;尽管两者打的招牌截然相反,但他们都同样声称有能力处理在我们看来似乎是小题大做的问题。

然而,尽管清教徒的这种立场有假作正经之嫌,它影响广泛的理想主义却能够带来积极后果,即使从种族保存(纯粹卫生意义上的)的角度来看也是如此;反之,现代的性卫生学由于不得不倡导一视同仁,因而面临着毁掉它赖以取得一切成功的根基之危险。清教宗所施予的影响促使人们用理智的眼光看待两性关系,由此,一种渗透着精神与道德因素的婚姻观逐渐兴起,尊重妇女的骑士风范也随之风行起来,这与父权性质的多愁善感(布罗德姆语)形成鲜明的对照,后者乃是德国人的典型特征,即使是精神贵族们也不例外。当然,本文不可能对这种婚姻观的来龙去脉详加考察。浸礼宗的影响对妇女解放发挥了一定作用。保护妇女的精神生活自由,把普遍教职观扩展到妇女,这一切都冲破了父权主义观念。

(23)巴克斯特不厌其烦地反复申明这一主张。他往往是列《箴言》里我们从富兰克林那里已熟悉的篇章中(xxii,2P)或者赞扬劳动的段落中(XXXi,16)寻求圣经依据。(参见:同前书,Ⅰ,377,382等页)

[24]就连亲岑道夫也说过:“劳动非为生存,生存却为劳动。倘若无事可做,人或是遭受痛苦或是躺下休息。”(见普利特(Plitt)的

著述，同前书，Ⅰ，428 页）

[25]摩门教的信条之一也以下列话作为结束语（在大段的引证后）："懒鬼闲汉不能成为基督徒并获救，他们注定了要被打翻在地，逐出蜂群。"不过，摩门教中起主要作用的是它介于修道院与工厂之间的庄重修行，它强使个人在劳动或是毁灭之间做出抉择，促成了该教派辉煌的经济成就，当然，它需要与宗教激情相配合而且只有通过后者方能发挥其作用。

[26]因此（同前书，Ⅰ，380 页），巴克斯特对它的各种表现进行了认真的分析。懒惰，懈怠之所以是不可饶恕的罪恶，乃是因为它们有积羽沉舟的性质。他甚至把它们称为"毁灭神思者"（同上，Ⅰ，279—280 页）。就是说，它们与勤俭有序的人生背道而驰。

[27]参阅本书第三章注释[5]。

[28]见巴克斯特（同前书，Ⅰ，108 页以上）。特别引人注目的是下列说法："问：那么财富可否使人负于劳动？答：财富可使你从事更有益于他人的工作，因而能使你免于某些肮脏污秽的劳作，但你必得和最穷苦者一样劳动。"另见 367 页："尽管他们（富人）没有承受任何外在压力，但他们同样必须服从上帝……上帝已严格地命令人人从事劳动"，第四章，注释 47。

[29]斯彭内尔也持有相同看法（同前书，Ⅲ，338 页）。他由此提出过早退休的倾向是违背道德的，在驳斥那些对获取利息持异议的看法（按照这些观点，享受利息会导致游手好闲）时他强调说：任何靠利息为生者也必须遵从上帝的圣训而劳动。

[30]其中也包括虔信派。凡涉及与改变职业有关的问题时，斯彭内尔总是持这样的立场：一旦人操持某种职业后，坚守它，矢志于它便成了人服膺神意的一种责任。

[31]我在《世界诸宗教的经济伦理观》的有关文章中业已指出：印度的宗教学说根据来世转运的原则倡导人在其经济生活中听天由命，顺从命运的安排，这种学说的力量非同寻常，它支配着印度人的全部行为。这个例子绝妙地说明了在单纯的道德理论与根据某种宗教从内心深处赞同某些类型的行为这两者之间有着巨大的差距。仅当虔诚的印度教徒严格按照传统的方式履行他出身

于其间的那个种姓所应尽的诸种责任时，他才可能在命运轮回中上升到更高层次。这是可能设想出的传统主义最强有力的宗教依据。事实上，印度伦理学在这一方面与清教道德观全然是针锋相对，判若天渊，恰如它在另一方面（维护种姓结构的传统主义）与希伯来主义截然相反。

[32]见巴克斯特（同上书，Ⅰ，377 页）。

[33]但这并不意味着清教徒的观念在历史上是由后者派生出来的。恰好相反，它是道地的加尔文教思想的具体体现。按照加尔文教，整个宇宙秩序均服务于上帝的光荣。这种思想后来之所以转向功利主义，主张经济秩序应服从多数人的利益，公共利益等等，乃是基于如下的考虑：对这种思想的任何其他解释都会导致贵族化的世俗偶像崇拜，或者至少是无助于增添上帝的荣耀而只可满足世俗文化目的。经济秩序的有目的的设定体现了上帝的意志，但仅就这种设定中蕴含的世俗目的而论，它只可能实现于群体利益而非个人利益里。如此，则正如前面已指出的那样，功利主义的根源是：(1)博爱的超自我性；(2)清教徒把现时世界排除在“上帝的神圣荣耀”之外，由此否认了任何把它神圣化的做法。

对世俗之物的任何偶像崇拜都会贬损上帝的荣耀，都是绝对的邪恶，下列事实可以清楚地表明这种观念是如何彻底地支配着禁欲主义新教：斯彭内尔在是否应不顾众多的反对而继续采用“不可腐蚀者”之类的头衔问题上犹豫不决，疑虑重重，尽管他未曾受过民主化的丝毫影响。最后，他以这样的想法来安慰自己：在《圣经》中，甚至连使徒们也要用“大人”来称呼罗马巡抚菲斯都。本文不拟讨论这个问题的政治意义。

[34]亚当斯指出：“朝三暮四者在自己家中也若路人。”（《清教神学家文集》，77 页）

[35]关于这一点，请特别参阅 G. 福克斯（Fox）在《教友丛书》（W. & T. Evans 出版社，费城，1837 年，Ⅰ，77 页）中的论述。

[36]最重要的是，一定不能认为这种伦理观反映了当时的经济状况。即使各行业专业化的倾向在当时的英国的确存在，其程度也远远逊于中世纪的意大利。

[37]因为，如清教徒文献所经常指出的，上帝从未命令人要"爱邻甚于爱己"，他只是要求爱邻若爱己。所以，自我尊重也是一种责任。例如，如果有人较之他的邻人能更有效地使用其产业，更能增益上帝荣耀，那么他无须遵从与邻人共享财产的博爱义务。

[38]斯彭内尔也接近这种看法。但是，甚至在应不应该由经商(它被看做对道德的相当大的威胁)转向研究神学这一问题上他也含糊其辞，而且总的说来是持反对态度(同前书，Ⅲ，435，443 页；Ⅰ，524 页)。按照他难免偏激的看法，人们反复不断地企图解答这同一个问题(是否准允改变职业)，这从侧面表明了对《哥林多前书》第七章的不同解释具有多么重要的实际意义。

[39]在虔信派中，至少在大陆国家虔信主义者的著述里我们看不到这些想法。斯彭内尔的看法动摇于路德教(其衡量标准是能否满足人的需要)与重商主义(其标准是能否有利于商业的繁荣)之间(同前书，Ⅲ，330 页，332 页；Ⅰ，418 页："烟草种植使金钱流入这个国家，因此它是有益而非邪恶的。"并参较Ⅲ，426－427 页，429，434 页)，不过他并没有忘记指出：贵格派与门诺派的榜样已经说明，个人完全能既谋求利润又仍保持虔诚笃信；实际上，正如我们在后面要指出的，甚至可以说高额利润正是虔信正派的结果(同前书，435 页)。

[40]巴克斯特的这些见解并不反映他所处的经济环境。他的自传提供的恰好是相反的状况：他在故乡的布道获得成功，这在一定程度上是因为基得敏斯特的富人并不富有，只能挣够衣食，而工匠们也如同其主人那样仅可勉强糊口。"接受'福音之喜讯'的只有穷人。"亚当斯在谈及追求财富时这样说："他(智者)知道……金钱虽可使人变富，却绝不会使人交好，因此他宁可入睡时心怀干净的良心而不是手执填得满满的钱包……故而他只求获得一位诚实人所能挣得的财富。"(《清教神学著作集》，LI)但是，既然他的确期望获得如此数量的财富，这足以表明每一通过正当诚实的方法得到的财富都是合法的。

[41]所以，巴克斯特(同前书，Ⅰ，第十章，第 1、9(第 24 段)节；Ⅰ，378 页，2 页)指出：《箴言》第 23 条第四行"勿为致富而疲于奔

命"只是意指"勿将满足世俗目的之财富当做终极目的"。可憎恶的不是占有财富本身,而是封建贵族似的大肆挥霍财富(参较:同上书,I,380页关于"贵族中放浪形骸者"的评述)。弥尔顿在《为英国人民申辩》中提出他有名的理论:仅有中产阶级才会坚守道德。这里的中产阶级显然是指与封建贵族相对立的资产阶级,这可以从他关于奢侈与贫困均有害于道德的说法中清楚看到。

[42]这一点极为重要。在这里不妨再重申一遍我们的普遍原则:很自然,我们关心的……主要不是神学道德家所制定的伦理概念,而是宗教信仰者实际的道德生活,就是说,我们关心的是经济伦理的宗教背景如何影响着它的实践。在天主教的尤其是耶稣会的决疑文献中,我们偶尔也可读到对诸如获取利润是否正当之类问题的讨论(我们不拟涉及这些问题),而且,他们的论据与清教决疑论者的说法具有同样的说服力,其态度远比后者宽容。清教宗一直遭到人们的非难,说他们的伦理观与耶稣会并无本质上的区别。其实,正如加尔文教徒经常援引天主教道德学家(不仅有托马斯·阿奎那、伯尔纳、波拿文都拉等人,而且还包括同时代的天主教作家)的言论,天主教决疑论者也十分注意异端教派的伦理主张。我们在这里不可能讨论所有这一切问题。

两大派别都在宗教上要求俗人过禁欲生活,除这一关键事实外,它们之间却存在根本的差别,甚至在理论上也是如此。上述的天主教内的自由主义观念只是一些特别开通的伦理学说的结论,它们并未得到教会当局的认可,而且受到了最严肃、正统的教会人士的一致反对。在另一方面,新教的职业观却使得禁欲主义最坚定的倡导者为资本主义式的聚敛财富鸣锣开道,在天主教那里仅仅是在一定条件下可容忍的事,在新教手中却变成了道德上的积极善行。两种伦理学的这种根本差异在道德实践上具有非常重要的意义。詹森派对教廷的抗争和教皇的《尤里金民圣谕》* 无可辩

* the Bull Unigenifus,这是指罗马教皇克莱蒙十世于1713年颁发的圣谕,它严厉谴责了詹森派神学家昆内尔(P. Quesnel)在其《对新约的道德思考》一书中所提出的"恩宠论"思想。——中译注

驳地挑明了这一差异的根本性质，甚至对现代来说也是如此。

[43]原文中有这样一席话："汝可以最能带来成功与增益合法收入之方式而劳动。汝必增进汝之才干。"詹韦在《尘世天堂》里直接把在天国之城的财富追求与人在世俗职业中的谋求成功相提并论(《清教神学家文集》,275 页)。

[44]就连路德教的《维腾贝格堡克利斯朵夫公爵的忏悔》(这份文件是呈送给特兰托公会议的)也反对"誓居贫寒"。贫困者应承受贫困，但发誓要永居贫寒等于是发誓要永担恶名。

[45]巴克斯特的著述与《克利斯朵夫公爵的忏悔》里均有这种思想。还可参较下列看法，如"……流浪汉的生活乃是无轨道的运行；乞讨生活"，如此等等(T. 亚当斯，《清教神学家文集》,259 页)。甚而加尔文也严禁乞讨，荷兰会议发动了取消乞讨执照的运动。在斯图亚特王朝时代，特别是查理一世治下的罗德政府时期(罗德政府系统地发展了关于国家济贫和为失业者提供工作的原则)，清教徒的战斗口号是"施舍并非慈善"(这是笛福晚期名作的标题)。17 世纪临近结束时，他们开始推行专为失业者而设的强制性贫民习艺所体制(参较 Leonard:《英国早期济贫史》, Combridge，1900 年；以及 H. 列维:《英国国民经济史中经济自由主义的基础》,1912 年，69 页以下)。

[46]大不列颠及爱尔兰浸洗礼联合会主席 G. 怀特于 1903 年在伦敦向代表大会发表就职演说时(参见《浸礼会手册》,1904 年，104 页)断然指出："清教教会里最优秀的人物乃是实业者，因为他们执有宗教应当渗透入整个人生的信念。"

[47]这一点也标志着清教徒的观点与一切封建主义观念的显著区别。对后者而言，有权获得社会公认地位并享受劳动成果的不是创造财富的新贵(政治上的或社会的)本人，而是他们的子孙(在西班牙语里，新贵＝继承遗产之子[Hidalgo＝hijo dágo]。这一定义清楚地表明了这一点)。随着美国人民族性格的急剧变化与欧化，在今天的美国，上述的差别已迅速消失了。尽管如此，与封建观念截然对立的资产阶级立场仍不时地在这个国家显露出来，它的典型特征是：把事业上的成功与收获视为个人精神成就，对仅

仅是由继承得来的财富抱鄙夷态度。与此相反(如 J. Biyce 一度指出的),眼下你在欧洲能够用金钱买到任何社会荣誉,只是买者不能亲自出面参与其财产的必要易手(建立委托制等等)。关于对血统贵族制的抨击,可参阅亚当斯的著述,见《清教神学家文集》,216 页。

[48]法米利教派*的创立者 H. 尼克拉斯(Herdrik Nicklace)就是这种类型的人,他是一位商人(见巴克莱:《共和政体下宗教社团的精神生活》,34 页)。

[49]例如,胡恩伯克就坚持这种看法,因为《马太福音》(第五章)和《提摩太前书》(第四章)也对圣徒提供了纯粹世俗的允诺(同前书,I,193 页),万有皆是上帝之神意的工作,但上帝特别关注他自己的工作(同上, 192 页):"根据上帝的旨意,虔信者在他人之上被独一无二地赋予最紧要之职责。"紧接着是关于这一问题的讨论:我们何以能知晓某种好运良机不是源于"一般天意"(Communis providentia)而是来自上帝的特殊关照。贝雷(同前书,191 页)也把世俗劳动的成功解释成神意之所为。财运亨通乃是神性人生通常的酬劳,这种说法在贵格派的著述中俯拾皆是(例如,直到 1848 年还有人提到它,见《基督教劝世文选》,伦敦,第 6 版,1851 年,209 页,公谊会全会出版)。我们在后文里还要回到贵格派伦理观。

[50]清教徒对始祖们的言行特别关注,这也是他们的人生观的特点,亚当斯对雅各与以扫之间的争吵所进行的分析有助于说明这一点(《清教神学家文集》,235 页):"他(以扫)可以这样为其罪孽开脱,即声称他所以会如此轻率地以一钵汤的代价出让其出身权,是因为他低估了它的价值。"但是,以受骗为借口而出尔反尔,赖账毁约,这本身就是背信弃义。换句话说,他是"狡猾的猎人,农夫",野蛮人,没有理性的家伙;反之,雅各是"居于帐篷的纯朴的人",代表"蒙受恩宠者"。

荷兰的农夫们也普遍意识到自己的内心生活与犹太教的关联,甚至克勒·罗斯福(Kohler Roosevelt)也在其名著中表述了这

---

* Familist Sect:16、17 世纪流行于欧洲的秘密教派,主张绝对信仰说。——中译注

种意识(同上)。不过,清教徒也十分清楚在实际事务方面自己与希伯来伦理学的差异,普利恩(Prynne)对犹太人的抨击(针对克伦威尔关于宗教宽容的主张)就是明显的例证。参见下面的注释[58]。

[51]参见由"一位图林斯根乡村牧师"所著的《论农夫的信仰及社会道德》(Gotha,第二版,1890年,16页),该书描绘的农夫乃是典型的路德教教徒。凡是在这位杰出的作家谈及农夫的普遍道德的地方,我都不厌其烦地在页边标上"路德教的"眉批。

[52]可参较里敕尔的《虔信派》一书里所摘引的段落(Ⅱ,158页)。在一定程度上,斯彭内尔也是依据西拉伪经的有关说法来抨击改变职业与追求利润的。参见《神学思虑》,Ⅲ,426页。

[53]不过,贝雷确实建议过要读伪经,而且他偶尔也引用过其中的一些说法,当然,他自然不会经常这样做。我想不起他曾在什么地方引用过西拉的伪经(不过,这或许是因为我的记忆问题)。

[54]如果外在生活的成功降临到罪恶昭彰的恶徒身上,加尔文教徒(如胡恩伯克)就会在这样一种强词夺理的理论中去寻求慰藉:上帝赐予他们以如此的机遇,其目的是使他们更深地陷入罪孽,更难摆脱其厄运。

[55]本文不能对此再加以深入讨论。这里只涉及清教宗正义观的形式主义特点。关于《旧约》伦理对于"自然法"的意义,特罗尔齐在他的《社会学说》中有详尽论述。

[56]巴克斯特认为,仅当《圣经》的伦理原则(1)只是自然法的摹本,或者(2)具有"普遍性与永恒性的明确特点"时,它们才有约束力。

[57]例如,道顿在论及班扬的理论时就提出了这种主张(同上,39页)。

[58]《世界宗教的经济伦理》的有关论文对这一点展开了认真的讨论。例如,第二条戒律("不可制造与敬拜偶像")对犹太人性格的发展产生了难以估量的影响,它使他们崇尚理性,厌恶感官文化。不过,这里不能详加分析。我可以指出一件颇有代表性的事实:美国教育联合会(该会的宗旨是推进犹太移民的美国化,它的

工作颇具规模，成效惊人）的一位领导人告知我：该会开展各种形式的艺术与社会教育的目的之一是把人们从第二戒律的束缚中解放出来。以色列人禁止任何形式的上帝拟人化，这与清教宗严禁世俗偶像崇拜在根本上是一致的，两者仅有细微的差别。

仅就法典犹太教而言，清教道德的一些基本特征与它密切相关。譬如，《犹太法典》（见 B. Würsche：《犹太法典》，II，34 页）中指出：较之律法没有规定的善行，出于履行律法之义务的善行在道德上更高尚，会蒙承上帝更高的酬劳。换句话说，不怀爱心而践行其责任者要比出于同情心而行善者在道德上更可取。清教徒原则上接受这一立场，康德事实上也十分接近它，其原因部分地应归结为他的苏格兰血统以及他在未成年时期所接受的虔信派的强烈影响。尽管我们在这里不可能详细讨论康德的学说，但不妨指出，他的许多律令都与禁欲主义新教的观念密切相关。但在另一方面，犹太法典的伦理观中又深深浸透着东方传统主义的因素。“R. 塔朱姆（Tanchum）对本·查利莱（Ben. Chanilai）说，‘切勿更改传统’。”（《密西拿补全》* VII，i，866 页，No. 93，同上，这里涉及的是零工的生活标准问题）这种对传统的绝对服从仅有一种例外，那就是对外人的关系。

而且，清教徒还坚持有根据的方能是合法的，与犹太教那种无条件地履行一切律令的立场相比较，它的这种观念显然为积极行动提供了更强烈的动机，成功表明上帝的恩宠，这种观念对于犹太教当然并不陌生。但是，由于其伦理观的双重性，他们对这种观念的宗教与道德含义的理解与清教宗截然不同。这种本质的差别使得两者不可能在最重要的问题上取得相似的结论。可以对外人采取的行为却被严禁运用到兄弟之上。正是根据这样的原则，必须把上帝命令你做的和你做的区分开来，他是为了使其显示宗教的价值和促使人合乎律法地行为才容忍后者存在的。所以，在这样的领域内犹太教徒绝不会像清教徒那样去追逐成功。索姆巴特在其《犹太人与经济理论》一书中对这整个问题作出了许多错误的论

---

* Mishna：犹太教口传律法《塔木德》的前半部和条文部分。——中译注

述。参阅上面提到的我的有关论文,这里不可能展开详细讨论。

犹太伦理学一直保持着浓厚的传统主义色彩,尽管这种说法乍听起来未免奇怪。基督教形式的恩宠论与救赎观以其独特的方式孕育着不断发展的可能性,随着它的渗入,犹太教对待世界的内心态度也发生了急剧的转变,但我们在这里不可能对此加以深入说明。关于《旧约》的合法性问题,可参阅里敕尔《辩护与调和的基督教理论》,第二卷,265页。

在清教徒的心目中,他们那个时代的犹太人乃是这样一种类型的资本主义代表人物:它卷入战争,政府条约,国家垄断,投机事业,王室的建设和财政计划,而凡此种种正是清教宗所严加谴责的。事实上,只要加以必要的保留,我们完全可以这样来大致地规定两者的区别:犹太资本主义乃是投机性的贱民资本主义,反之清教资本主义则是资产阶级式的劳动组织。

[59]按照巴克斯特的说法,《圣经》的真理性归根结底源于"神圣之物与非神圣之物令人惊叹的区别",即获得重生者与他人的区别,以及上帝对特选子民的明显的特殊恩宠(这当然可以用现实的诸种好处的形式体现出来。见《基督教指南》,I,165页)。

[60]只要浏览一下班扬的著作(如《论律法与基督徒》,见《清教神学家文集》,254页)即可发现,甚至他有时也竭力接近路德《一个基督徒的自由》的基调,并试图使自己的说法与关于法利赛人和税吏的寓言*之喻意相协调(参见他的布道文《法利赛人与税吏》,同上,100页)。法利赛人为什么应遭受谴责?因为他未能真正遵循上帝的圣训,他明显的是仅注重琐碎细节和礼规(107页)的宗派主义者,更重要的是,他还以功臣自居,他像贵格派一样滥用上帝的名义,把自己的功德归结为上帝的旨意并以罪恶的方式无限夸大它(126页),因此他暗地里企图取代上帝的预定安排(136页)。这样,他所祈祷哀告的实际是世俗偶像,他因此而陷入罪孽。在另一方面,正如税吏诚实的忏悔所表明的那样,他已获得了精神上的新生,因为"哪儿有虔诚的服罪,哪儿就必然存在宽恕的可能性"(209

* 参见《新约·路迦福音》第十八章。

页）。这是典型的清教徒赦罪（路德教意义上的）观念。

[61]载于伽尔丁纳（Gardiner）的《宪法文献》，可把这一压制反专制禁欲主义的事件与路易十六对波特·罗亚尔和詹森教徒的迫害相比较。

[62]在这方面，加尔文本人所持的立场要温和得多，至少就贵族式的优雅人生享受而言。唯一不可触犯的是《圣经》。凡能坚守《圣经》的准则且问心无愧者不必为自己的每一享受人生的冲动而心怀忧虑。他在《基督教原理》第十章的说法完全可能为非常放纵的行为敞开大门。不过，随着人们对"预定得救说"的怀疑不安与日俱增，他后来的门徒们奉行的根本的原则是：在"与邪恶作战的基督徒（ecclesia militant）时代"，最有小资产阶级才是加尔文教伦理观的主要代表。

[63]T. 亚当斯（《清教神学家文集》，3 页）的布道文《命运三女神》（"但'爱'是三姐妹中最伟大的"）的起首句是："甚而巴黎也向阿芙罗狄蒂奉献金苹果！"

[64]切勿读小说之类的玩意儿；它们纯粹是"浪费时间"（巴克斯特：《基督教指南》，I，51 页）。伊丽莎白时代后，抒情诗、民间音乐以及戏剧在英国急剧地衰落下去，这是众所周知的。在绘画艺术方面，清教宗似乎并未感到有许多东西需要压制。不过，最令人吃惊的是，其开端预示着非常辉煌前景的英国音乐（英国在音乐史上的地位绝非是无足轻重的）一落千丈，直至形成完全的音乐真空，这成了后期的甚至包括今天的盎格鲁一撒克逊人的典型特征。在美国，除了黑人教会和教堂为了招徕会众而聘请的职业歌手外（波士顿的三一教堂 1904 年支付了八千美元），那些全场大合唱对德国人来说简直不堪忍受（在一定程度上，荷兰也存在类似的情况）。

[65]正如荷兰会议的报告所表明的那样，这个国家的情形也同样如此。（参见《Reitmaas Collection》中关于五朔花柱的决议。VI，78，139 页）

[66]《旧约》的复兴和虔信派倾向于采纳对艺术美持敌对态度的某些基督教立场（它们归根结底渊源于《以赛亚书》与《诗篇》第

二十二首)很可能促成了把任何可能的艺术对象加以丑化的后果,清教徒对世俗偶像崇拜的抨击也可能起了相当作用。不过,一深入到具体分析时则一切事物似乎都难以确定。在罗马教会里,完全不同的揄扬动机导致了外表相似的结果,但其艺术效果又迥然不同。站在伦勃朗《扫罗与大卫》前,你似乎可以直接体会到清教情感的强烈感染。C.诺伊曼的《伦勃郎》一书对荷兰的文化影响问题给予了精彩的分析,或许,关于禁欲主义新教在何种程度上可以给艺术带来积极的影响,促成它的繁荣这一问题,就目前来说它能提供我们所需要的一切情况。

[67]加尔文教伦理渗透入这个国家实际生活的程度相对而言比较小,其原因相当复杂,这里不可能详加探讨。早在17世纪初叶禁欲主义便开始在荷兰衰落(1608年逃亡到那里的英国公理会教徒不安地发现当地人对主日的态度极其随便),不过它最明显的衰退发生在弗里德利克·亨利(the Stadtholder Frederick Henry)执政时期。荷兰清教派的势力较之英国要小得多,其原因部分在于政治体制(各城镇、省份的松散联盟)以及军事力量的极其薄弱(独立战争主要是靠阿姆斯特丹的金钱与雇佣军迅速结束的)。英国传教士在提到荷兰军队时,用巴比伦塔的混乱语言*来形容它的涣散状态。这样,宗教战争的负担在很大程度上被转移到他人身上,但一部分政治权力也同时丧失了。在另一方面,克伦威尔的军队(尽管其中的一部分是征募来的)却感到自己乃是公民军。最能说明其特点的是,这支军队后来放弃了征募制,因为只有当士兵意识到自己是在神圣道德的事业中为上帝的光荣而战时,只有当他意识到自己不是供某个君主的驱使时,他才能无畏战斗。按照传统的德国观念,不列颠军队根本不具备道德素质,但它在历史上却起源于非常道德的动机,在当时,它的士兵从未吃过败仗。只是在王政复辟以后,这支军队才成为服务于王室利益的师旅。

哈尔斯**的绘画表现了在多德累赫会议后仅十五年所爆发的

---

* 参见《旧约》。——中译注

** F. Hals(1580? —1666),荷兰画家。——中译注

大战中荷兰的 schutterijen(平军),他们在这场战争中是加尔文教徒的同盟,从画面上看,他们简直没有一丝一毫的禁欲主义风貌。宗教会议对他们之行为的斥责非难层出不穷。在荷兰语中,Defigkeit(下流、粗野)这一概念混杂着资产阶级的理性正派观与贵族的等级观。荷兰教堂的座位是按等级排列的,这表明直到今天它的宗教仍具有贵族化特点。市镇经济的留存阻碍着工业的发展,前者的繁荣几乎完全依赖外来的流亡者,因而其兴盛只能是局部的、零星的。尽管如此,加尔文教与虔信派的世俗禁欲主义仍然发挥着重要的影响,其性质也和在其他国家的影响相同。而且,正如格罗顿·封·普林斯特勒(Groten von Prinsterer,见后文注释[87])所言的,强制禁欲赎罪(ascetic compnlsion to save)也是这种影响的表现,我们马上会提到这一点。

另外,在加尔文教的荷兰几乎根本不存在任何"纯文学"(belles lettres),这当然不是偶然的(可参见 Busken-Huet 的《伦勃朗时代的尼德兰》)。早在18世纪,A. 哈勒(Alberus Halle)就在其著作中清楚地阐明了以强制禁欲赎罪为宗旨的荷兰宗教所包含的涵义。关于荷兰对待艺术之态度的特点及其动机,可参较 C. 海恩斯(Constanine Huyghens)的自传性评述(写于1629—1631年,见《我们的荷兰》,1891年)。前面提到的普林斯特勒的著作《荷兰与加尔文的影响》(1864年)对我们的问题不能提供任何有价值的东西。美洲的新尼德兰殖民地乃是一个半封建社会,是庄园主与提供资金的商人的移居地,与新英格兰不同,它不能吸引平民百姓到那里定居。

[68]我们可以回想一下,莎士比亚还在世并在亚芬河上的斯特拉福度晚年的时候,清教徒的镇政府关闭了当地的剧院。在一切场合,莎士比亚都表现出他对清教徒的憎恨与轻蔑。直至1777年,伯明翰城仍然拒绝开设剧院,因为剧院会使人们染上懒散的习性,从而不利于贸易。(亚斯理,《伯明翰的贸易和商业》,1913年)

[69]对清教徒来说上帝的意志和世俗的虚荣两者必择其一。这点在此也有着决定性的重要意义。这样一来对清教徒来说就不可能在宗教上持无所谓的态度(adiaphora)。正如我们已经指出

的，加尔文本人对此持不同见解。只要结果不是灵魂成为世俗欲望的奴隶，那么一个人吃什么，穿什么等等是无关紧要的。超脱尘世，就像对耶稣会会士那样，应该表示置一切于度外。这对加尔文则意味着适度地、不过分地使用世俗所提供的任何物品。（《基督教原理原版第409页及以下诸页》

[70]贵格会对此的态度是众所周知的。但是早在17世纪初，一位教士的妻子的入时衣帽曾引起了一场轩然大波。这场风波震动了流亡在阿姆斯特丹的虔诚的教徒们长达十年之久（在得克斯特的《近三百年来的公理会教派》中有动人的描述）。桑福得（上引著作）指出目前的男式发型是那种可笑的圆颅党式，而同样可笑的（从目前看）男式清教徒服装至少原则上与今天的男式服装基本相同。

[71]关于这一点请再参看威勃伦的《商业理论》。

[72]我们一再回到这一态度上来。它解释了如下的一段话："为你们自己、你们的孩子和朋友花费的每一便士都要符合上帝的意旨，都要服务于上帝并取悦于上帝。要严加注意，否则那个贪财好色的自我将什么都不给上帝留下。"（巴克斯特，同前书卷一，第108页）。这点具有决定性意义。为个人目的所花费的本应服务于上帝的荣耀。

[73]人们通常会回忆起克伦威尔使拉斐尔的素描和曼太尼(Mantegna)的《凯撒的胜利》免遭毁灭，而查尔斯二世却打算出卖它们。再者，复辟王朝时的社会对英国民族文学极其冷淡，甚至敌视。事实上，凡尔赛的影响在各处的宫廷里都是无所不能的。这种不利于人们自然地享受日常生活的乐趣的气氛影响了清教徒中的偏激分子和受过清教主义教育的人的灵魂。对这种影响作出详尽的分析，则因篇幅限制，是本文力所不及的。华盛顿·欧文《布莱斯布利治大厅》(Bracebridge Hall)用很普通的英文将清教主义阐述如下："它（它指的是政治自由，我们应该说清教主义）显示出较少的空想的作用，但却表现出较强的想象的力量。"想一想苏格兰人在英国科学、文学、技术发明及商业生活中的地位是很有必要的。这样我们便会相信，这句话虽然说得有些过于狭隘，却触到了

真理。这里我们不能探讨清教主义对技术和应用科学的发展的意义。两者的关系本身总可以在日常生活中发现。例如,对贵格会教徒来说,所允许的娱乐活动包括:访友、谈史、数理实验、园艺、商业及其他世界大事的探讨等等。其原因就是上面所指出的。

[74]在卡尔·纽曼的《伦勃朗》中已有详细的解释,应与以上这段话作整体上的比较。

[75]巴克斯特在上面那段所引用的话中就是这样的意思。卷1,第108页,及以下诸页。

[76]比较对哈沁森(Huchinson)上校的那段著名的描写,(常被引用,例如,在桑福得的上引著作,第53页)见他的遗孀给他写的传记。文章在描绘了他全部的骑士气概和快乐的天性后,接着写道,"他的打扮极其整洁、体面,并且他在这方面很有鉴赏力。但是他很早就不再穿任何昂贵的衣服了。"受过教育的女清教徒有着相当类似的理想。不过她们在两件事情上极为吝啬:(1)时间;(2)用于修饰和享乐的费用。正像巴克斯特在玛丽·汉默(Mary Hammer)的葬礼上的演说词所描绘的那样(《清教神学家文集》第533页)。

[77]在许多其他的例子中,我尤其想到了一个制造商。他在事业上获得了不寻常的成功,晚年极为富有。为了治疗讨厌的消化不良症,医生让他每天吃几只牡蛎,他极不情愿地照办了,但他一生出于慈善目的捐赠的众多的礼物,以及他那一定程度上的慷慨,却从另一方面说明这只不过是那种禁欲主义思想的残留。这种思想把自己享用财富当做不道德的行为,与贪婪绝对毫无关系。

[78]工场、事务所以及一般业务与私人住宅,商行与姓氏、商业资本与私有财产的分离,以及使商业成为"神秘的实体"(Corpus mysticum)的倾向,(至少就公共财产而言)都有着相同的起因。有关此点,参看我写的《中世纪的商业社会》(《社会和经济历史文论集》,第312页及以下诸页)。

[79]索姆巴特在他的《资本主义》(第一版)中已指出这一特殊现象。必须注意,财富的积累源于两种非常不同的心理因素。其中之一可以追溯到最暗淡的古代,表现为基金会、家产和信托财

产，更清晰地表现为在物质财产重负下的死的欲望，首先表现为保证产业延续的欲望，即使以其大多数孩子的个人利益为代价也在所不惜。在此情况下，除了使自己的造物在他死后能有一个理想的生活，从而保持住家庭的荣耀，延续祖先的生命这种愿望外，基本上是利己主义的动机。这不是我们这里讨论的资产阶级动机。在那里禁欲主义的座右铭是在"获取你应获取的"这一积极的资本主义意义上，"抛弃你应抛弃的"。在其纯粹的非理性中这是一种绝对专断。只有上帝的荣耀和人自己的职责，而不是人类的虚荣，在今天，只有对人们的职业的责任，是清教徒的动机。如果用一个观念的极端后果来说明一个观念能使什么人得到满足的话，我们不妨回想一下美国某些百万富翁的理论。他们认为他们的万贯家财不应留给他们的孩子，这样他们必须工作，养活自己由此带来的良好的道德影响就不会被剥夺。今天这种观点当然只是一种理论上的夸夸其谈。

[80]这点，必须反复强调，是最终的决定性的宗教动机（还有纯粹的禁欲的苦行主义欲望）。这在贵格会教徒中尤其明显。

[81]巴克斯特（《圣徒永恒的安息》第 12 页）用与耶稣会教徒们完全相同的推理否认这点：肉体拥有它所需要的一切，否则人就会成为它的奴隶。

[82]这一理想尤其清楚地表现在贵格会教义发展的第一阶段。梵加尔顿（Weingarten）在他的《英国革命教会》一书中重点阐明了这一点。巴克莱对此详尽的论述（上引著作第 519 页以下至 533 页）。需要避免的是（1）世俗虚荣心，也就是一切浮夸、轻薄的举动，对无实际意义或者是因罕见才有价值的东西的使用（即为了虚荣的缘故）。（2）任何对财产的不谨慎的使用，诸如在真正的生活必需品和为将来应备的物品外，为并不急需的东西过分铺张等等。贵格会教徒可以说是活着的边际效用法。"对创造物的适度使用"是完全允许的。但是只要不导致虚荣心的萌发，人也可以特别注意一下物品的质量和耐用性。有关这一切参照 1846 年出版的《给有教养的读者》（Morgenblatt für gebildete Leser）第 218 页及以下诸页。尤其是有关贵格会教徒的舒适和稳固方面，参照施奈肯

伯格的《讲座》(Vorlesungen)第96页及以下诸页。

[83]由韦伯根据《浮士德》第一幕改写。歌德在《浮士德》中把靡非斯特描绘为"一种总是在追求恶却又总是在创造善的力量"。——英译者

[84]已经提到过,我们这里不能探讨这些宗教运动中的阶级关系问题(看《世界诸宗教的经济伦理观》的有关论文)。但是为了弄清楚,例如,我们在此多次引到巴克斯特,不仅仅作为他那个时代的一个资产阶级分子看待事物,我们只需回想一下,即使对他来说,在职业的宗教价值顺序中,紧跟着学术性职业的是农民,然后才是水手、布商、书商、裁缝等等。也许在水手这一行中(极典型地)他至少平等地包括了渔夫和船主。从这个角度看,《犹太法典》(Talmue)中的许多东西都属于一个不同的类别。例如,参较巴比伦的犹太法典卷二,第20和21页上愿望中拉比·伊利莎的话。虽然它们并非没有招致异议,实际上它们却都主张商业比农业好。其间参看卷二,第68页,有关资本的精明的投资:三分之一投资于土地,三分之一投资于商业,三分之一留作现款。

对那些认为不以经济方法(或物质方法,不幸的是今天仍然这样称呼)解释的任何因果关系都不精确的人,可以这样说,我认为经济发展对宗教观念的命运带来的影响的确十分重要,我将在后面试图说明在我们所指的情况下两者互相适应的过程是如何发生的。另一方面,那些宗教观念本身绝不能从经济因素中推断出来。它们本身,毫无疑问,是塑造民族性格的最有力的因素。它们拥有一条发展规律和一种完全属于它们自身的无可置疑的力量。而且,就非宗教因素所起的作用而言,正如路德主义和加尔文主义那样,最重要的区别是由政治的而非经济的因素造成的。

[85]爱德华·伯恩斯坦在上面提到过的论文中所说的"禁欲主义是一种资产阶级道德",要表达的正是这个意思。他的论述第一次提到了这一重要关系。但这种联系比他猜测到的还要广泛得多。因为这一联系不仅涉及资本积累,而且还涉及禁欲主义对整个经济生活的理性化所起的作用。就美洲殖民地而言,在清教徒控制的北部,由于有禁欲主义的积蓄冲动,所以寻求投资的资本总

是可供利用的；清教的北部和南部状况的差异，已由杜尔(Doyle)作了明了的分析、证明。

[86]见杜尔(Doyle)的《在美洲的英国人》卷二第一章。铁制品的存在(1643)，为市场需要而进行的纺织，以及高度发达的手工业，这一切出现在新英格兰殖民地建立后的第一代人中间，从纯经济角度来看，是令人震惊的。这与南部，以及非加尔文主义的，享有完全道德自由的罗得岛的情况形成强烈的对比。在那里，尽管有极好的港口，殖民地总督及其委员会在1686年的报告中指出："发展贸易的最大障碍是在我们中间缺少商人和拥有一笔可观的财产的人"(阿诺德的《罗得岛的历史》第490页)。事实上，几乎毋庸置疑，清教主义减少消费开支的观念迫使人们将余款不断地重新用于投资，这一强迫性起了一定的作用。此外还有教规的作用，这里不便讨论。

[87]但是这些圈子里的人在尼德兰迅速消失的情况在布斯肯·休特(Busken Huer)的论述中有所提及。(上引著作卷二第三、四章)。而格罗恩·冯·布林斯特罗(Groen van Prinsterer)说(《现今祖国的历史手册》第三版，303，注释，第254页)，尼德兰人更多的是趋于联合而不是分裂。甚至是在威斯特伐利亚和约(the Peace of Westphalia)以后也是如此。

[88]例如，在英格兰，一位保皇党贵族(兰克[Ranke]在其《英国历史》中引用，卷四，第297页)在查尔斯二世进驻伦敦后提交的一份请愿书中，提议用法律形式禁止资产阶级资本购买地产，而应使之用于贸易。荷兰摄政阶层因购买地产，作为一个集团与城市中的贵族区别开来。见福禄因(Fruin)引用的1652年的申诉，Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog，指出这些摄政者已成为地主，而不再是商人了。可以肯定，这些圈子里的人从根本上说从来没有严格地遵循过加尔文主义的信条。在17世纪后半叶大批荷兰中产阶级抢夺贵族地位和头衔，这一臭名昭著的事实表明，至少这一时期的英荷状况对比需谨慎对待。就此而言，世袭的金钱冲垮了禁欲主义精神。

[89]轰轰烈烈的资产阶级资本购买地产的运动导致了英国农

业繁荣的伟大时期。

[90]甚至直到本世纪,信奉英国国教的地主还拒绝接受新教徒做佃户。目前这两个教派的人数大致相同,而过去新教徒总是少数。

[91]H.列维(Levy)(在《社会科学和社会政治文献》中的文章第66节第605页)恰到好处地指出,根据种种性格特征所表现出来的英国人的天性,这个民族比其他民族更不容易接受禁欲主义伦理和中产阶级道德。尽情地享受生活在过去和现在都是他们的根本性格特点之一。在清教禁欲主义的全盛时期,它的力量最显著地表现在这种性格特点在清教禁欲主义的追随者身上受到约束的惊人的程度上。

[92]这一对比在杜尔的描述中不断再现。宗教动机在清教徒对待一切事物的态度上都起着很重要的作用(当然不总是唯一重要的作用)。[维恩斯劳伯(Winthrop)管辖下的]殖民地倾向于允许绅士们,甚至拥有世袭贵族头衔的上流家族,在马萨诸塞定居,唯一条件是绅士们拥护教会。由于教规的缘故,这个殖民地一直关闭着。新罕布什尔和缅因的殖民地是由信奉英国国教的大商人建立的,他们开辟了大型牧场。在他们和清教徒之间几乎没有什么社会联系。早在1632年就有人抱怨新英格兰人的唯利是图(参看维顿(Weeden)的《新英格兰经济和社会历史》卷一,第125页)。

[93]贝蒂(Petty)提到了这一点(《政治上的运算》),所有目前已有的资料也都无一例外地把尤其是清教宗派主义者,浸礼主义者,贵格会成员,门诺派等等说成在一定程度上属于无产业阶级,一定程度上又属于小资产阶级,并把他们与大商人贵族和金融投机家相比较。但是西方资本主义的特征恰恰源于这个小资产阶级,而不是来自大金融巨头,垄断资本家,政府订约人,国王债权人,殖民地企业家,创办人等等。这一特征就是:中产阶级在私有财产的基础上对工业劳动的组织(参看安文 Unwin 的《十六、十七世纪工业组织》,1914年伦敦出版,第196页及以下诸页)。要弄清连当代人也完全知道的这一区别,参较帕克(Parker)的《有关清教徒的论述》,1641年,此书还强调了创办者和支持者的不同。

[94]参看夏卜利斯(Sharpless)的《贵格会教徒的试验性政府》,1902年费城出版。此书从18世纪,特别是独立战争时期的宾夕法尼亚政治的角度考察了这一点。

[95]由骚塞在《卫斯理的一生》第29章中引用(美国第二版,卷二第308页)。这份我原来不知道的参考资料要归功于亚斯理(Ashley)教授的来信。为此目的我把这本书告诉了恩斯特·托罗尔奇,他已采用了此书。

[96]这段话可以推荐给那些认为今天他们在这类事情上的运动的领导人和运动的同时代人自己知道得更多的人读一读。正如我们所知道的,这些领导人和那个时代的人很清楚他们在干些什么,以及面临怎样的危险。实在没有借口像一些批评我的人那样为这些无可争议的事实进行如此不负责任的辩驳。从来没有任何人对这些事实提出过异议。我所做的一切就是在某种程度上更细心地弄清楚他们的潜在动机。在17世纪没有任何怀疑这些关系的存在(参较曼利Manley的《对百分之六的高利的考察》,1669年出版,第137页)。除了已出名的近代作家外,海涅、济慈等诗人,麦考利Macaulay,卡宁汉姆、罗吉斯等史学家,或马休·阿诺德(Ma—tthew Arnole)等随笔作家也都认为这些关系十分明显。在最新的著作中见亚斯理的《伯明翰的工业与商业》,1913年出版)。他也在通信中表达了完全与我一致的看法。有关整个这个问题比较上面注释91中提到过的H.列维的论文。

[97]韦伯自己的加重号。

[98]同样的情况对于古典的清教徒来说也是同样明显的,这一点在班扬笔下的嗜钱先生(Mr. Mowey-Love)的话中表达得最清楚不过:人可以为了发财,比如为了吸引顾客而信教。因为人信奉宗教不管出于什么动机都是没有区别的。(见道克尼兹版,第114页)

[99]笛福是一个热诚的不从国教者。

[100]斯彭内尔也是如此(《神学思虑》第426页,429页,432页及以下诸页。)尽管斯彭内尔认为商人的职业中充满诱惑和陷阱,但在回答某个问题时他也曾这样宣称:“我很高兴地看到,在生意

方面，我亲爱的朋友无所顾忌，把它作为一种生活的艺术来对待。它也确是一种艺术，能给人类带来许多益处，也能使上帝的意愿在其中通过爱的力量得以实现。"这一点通过重商主义者之口在其他论述段落中得到更全面的辩护。斯彭内尔时时从纯路德教的观点出发，指出发财的欲望是做生意中主要的陷阱，因此应予以严厉谴责。（他的观点出自《新约·提摩太书》第六、八、九章，并参照J.西拉的上引书）但在另一方面，他又提到一些正当地生活着的富有的宗教教派成员（见注39），用他们做例子把他对发财欲望的责备又收回了一部分，因为他本人也并不反对靠勤奋工作得来的财富。但是由于路德教的影响，他的立场不如巴克斯特坚定。

[101]巴克斯特（上引著作卷二，第16页）警告大家不要雇用那些"粗笨的、呆钝的、粗野的、放荡的和懒惰的人"做仆人；他建议雇用信教的人，不仅因为不信教的仆人往往是当面勤快而背地偷懒，更重要的是"一个真正信奉上帝的仆人将在对上帝的顺从中为你服务，就如同去做上帝亲自要求他做的事一般"。而另一方面，其他人则倾向于"不把它看成良心上的大事"。然而，在他看来，受雇者的道德高尚与否不在于是否口头上宣布自己的信仰，而在于那种"完成他们的责任的内在的良心"。这里，上帝的利益与雇主的利益显得异常和谐。斯彭内尔虽在别处也强烈主张要多用时间来思考上帝，但他也曾（《神学思虑》卷三，第272页）提出，工人们必须对他们极端短暂的空闲时间（甚至包括星期天在内）感到完全满足。英国作家已恰如其分地把新教移民称作技术劳动的先驱。同样的证明也可见于H.利维的著作：《英国国民经济史中经济自由主义的基础》，第53页。

[102]就人道主义的标准而言，只有少数人能得到恩宠的、不公正的预定论，与同样是神意所定的、同样不公正的财富分配，这两者之间的类似非常明显，很难避开不谈。例子请见霍恩贝克，上引著作，卷一，第153页。再进一步，在巴克斯特看来，（上引著作，卷一，第380页），贫困常常是罪孽深重的懒惰的表现。

[103]托马斯·亚当斯（Thomas Adams）（《清教神学家文集》，第158页），认为上帝之所以让这么多的人处在贫困之中，大概是

因为他深知这些人没有能力抵御财富的诱惑。因为财富太容易把人们从宗教中拉出来。

[104]见前面注45。注意那里提到的H.利维的研究。对于这一点,在所有同类的著作中,都作了注释(如曼利Manley为胡格诺派教徒所作的注释)。

[105]"Charisma"(领袖气质)是韦伯自创的社会学术语。它指的是借助非理性动机的那种领导素质。见《经济与社会》(Wirtschaft and Gesellschaft)第140页及以下诸页。——英译者注

[106]同样的事在英国并不少见,比如虔信派,从劳的《严正的感召》(Seroius Call,第1728页)一书出发,宣传贫困、贞洁和与世隔绝。

[107]巴克斯特刚到基德大教堂(Kidderminister)的时候,它还是个彻底堕落的组织,巴克斯特在那里的活动所取得的成功在教会史上是绝无仅有的。巴克斯特的成功同时也是禁欲主义的一个典型例子:禁欲主义怎样教导大众去劳动,或用马克思的话来说,怎样教育大众去生产剩余价值,由此,使得在资本主义劳动关系中(如生产业,纺织业等)雇用他们,成为完全可能的事。这是非常一般意义上的因果关系。以巴克斯特自己的观点来看,他本人之所以接受他在资本主义生产中受到的雇佣,是出于宗教和道德利益上的考虑。从资本主义发展的角度来看,这些宗教、道德的因素对资本主义精神的发展起到了一定的作用。

[108]进一步讲,对于中世纪匠人在其创造中的那点乐趣(常常有人以此作为论据),人们完全有可能提出质疑:作为一种心理动力,它到底能起多大的作用。尽管如此,这一论题中无疑包括有某些正确的东西。但不论在什么情况下,禁欲主义确实是把所有劳动中的这种世俗吸引力都剥夺了。现在,资本主义也已把这种吸引力彻底毁掉了,并把它推到未来。在天职本身中的劳动自然是上帝的旨意。当今劳动的非个人性,即从个人角度来看它那种缺乏乐趣、缺乏意义,仍有一番宗教辩护。资本主义在其发展时期,很需要那种为良心的缘故可以接受经济剥削的劳动者。在资

本主义业已得势的今天，它则有条件强迫人们在没有任何抽象的良心的支配下也去从事劳动。

[109]佩蒂：《政治上的运算，全集》，赫尔(Hull)编，卷一，第262页。

[110]有关这些冲突和发展的论述请见上文引证过的H.利维的著作。在17世纪的英国，在政治上反王权、争权力的斗争中，长期国会曾把垄断者排除在外；公众舆论对垄断公司的强烈敌视（这已成为英国的特点），就始于这种政治斗争与清教道德上的动机的结合，也始于当时的中、小资产阶级与金融巨头们的经济利益的冲突之中。1652年8月2日的“军队宣言”(The Declarotion of the Army)及1653年1月28日“平均派请愿书”(the Petition of the Levellers)，要求取消货物税、关税、间接税及财产税，除此之外他们在根本上首先要求贸易免税，要求取消已成为国内外贸易中的绊脚石、侵犯人权的垄断。

[111]比较H.利维的《英国国民经济中经济自由主义的基础》第31页及以下各页。

[112]这里尚未追溯其宗教根源的其他一些因素，特别是“诚实就是上策”的思想（见富兰克林关于信誉的讨论），也是源于清教的，这一点将从一些不同的角度予以证明（见下面的文章[未译出。——英译者注]。这里我仅限于重复一下E.伯恩斯坦引我注意到的J. A.朗特里(J. A. Row ntree)(《贵格会的今与昔》，第95—96页)的一段话：“那些贵格会教友们所作的精神上的崇高忏悔与那种处理世事中的机敏老练携手并行，这仅仅是一种巧合呢，还是一种必然的结果？真正的虔诚有助于做生意的人取得成功：能保证他德行完善，培养他深谋远虑的习惯，这些对他在商业界中保住他的地位和信誉是很重要的，对于稳定的财富积累而言必不可少。”（请见下面的文章）“像胡格诺教徒一样诚实”的说法，在17世纪，就像W.泰姆普爵士(Sir W. Temple)所赞美的荷兰人对法的尊崇一样尽人皆知；也同一个世纪后，英国人（与没有经过这种伦理教育的欧陆人相对而言）那种对法的重视一样，家喻户晓。

[113]这一点毕尔斯乔斯基(Bielcshowsky)在《歌德》卷二，第

十八章中作出了很深刻的分析。文德尔班(Windleband)在他的《德国哲学的·全盛时期》(《新哲学史》第二卷)的结尾处,表达了相似的意思。

[114]《圣徒永恒的安息》第十二章。

[115]"难道那老头儿年收入75000美元还不能心满意足,休息休息吗?不!商店的正面还得扩到400英尺宽。为什么?他说那能胜过一切。晚上他妻子和女儿读书的时候,他一心想上床。星期天他每五分钟就看一次钟,好看看这一天什么时候过完——多么庸庸碌碌的生活!"俄亥俄州一个城市的大织物商的女婿,一个德国移民,用这样的话表达他对岳父的看法。这种判断在那老头看来无疑完全是不可理解的,他会认为这是一种德国式的缺乏精力的表现。

[116]仅仅这句话(自从布伦塔诺批评以来就没有改过),就足以向他(见上引著作)表明我从未怀疑过它本身的独立意义。最近在勃林斯基(Borinski)《慕尼黑科学院论文集》(1919年)中,人文主义也不单纯是理性主义的观点又一次得到深刻的强调。

[117]V.贝娄(V. Below)1916年在佛莱堡所作的学术讲演"宗教改革的原因"中,没有涉及这个问题,但涉及了宗教改革的一般问题,特别是这篇文章引起的争论,我在最后将提到赫墨林克(Hermelirk)的著作《宗教改革与反改革》,尽管它主要也是谈论其他问题。

[118]以上的略述着意写到的仅仅是那些宗教思想对物质文化有确凿无疑的影响的地方。由此很容易引出这样的合乎逻辑的推断:清教理性主义是近代文化所有特征出现的前提条件。但这类推断可以留给那些粗浅的涉猎者们去做,这些人往往相信群体思维的统一性,并相信可以将之还原为一个简单的公式。让我们对此作出这样的评论:在我们所主要研究的资本主义发展阶段以前的时期,在各个地方,它都部分地受到宗教的决定性影响,有阻碍的影响,也有促进的影响。这些属于哪一类,应在另一章讨论。此外,考虑到这本期刊所专门讨论的问题[这篇论文最初发表在《社会科学和社会政治文献》上——英译者注],上文中略述的某个

更宽泛的问题能否得到论述,还不能确定。另一方面,我本人并下偏爱写繁复的章节,写出这类情况下需要有的厚度,也不喜欢去依赖别人(神学家和历史学家)的著作。(这些句子我原封未动。)

关于宗教改革前的早期资本主义时期理想与现实的矛盾关系,请参见斯特利德(Streider)著《资本主义组织方式史研究文集》(1914年),第二卷。(也是与索姆巴特曾利用的、我们在上文引到过的凯勒的书唱反调的。)

[119]我本应该想到,这句话及稍前的话和注释,已经足以使读者不至于误解本文想达到的目的,我觉得没必要再多写。我没有就上面的题目紧接着往下写。相反,部分地是出于偶然的原因,主要是特罗尔奇的《基督教教会和教派的社会学说》一书的出现:这本书所涉及的许多东西也都是我必须予以认真研究的,而因为我不是神学家,我将选择别的角度去研究这些问题;也部分地是由于我很想改变本文的孤立状况,使之与整个文化发展发生联系,我决定,首先做一些总体上的对宗教和社会的历史关系的比较研究。这些研究论文即出。在此之前我只插进一篇短文,目的是澄清上文中用过的各种派别的概念,同时说明清教的教会观念对于近代资本主义精神所具有的意义。